UNIVERSAL
LIBRARY
OU_220784
UNIVERSAL
LIBRARY

OUP—880—5-8-74—10,000.

OSMANIA UNIVERSITY LIBRARY

Call No. 294.1 H65S Accession No. P.G. S 897

Author Hillebrandt, Alfred

Title Vedische Mythologie. 1891.

This book should be returned on or before the date last marked below.

Prof. R. GARBE
Königsberg i. Pr.

Vedische Mythologie

von

Alfred Hillebrandt.

Erster Band.

Soma und verwandte Götter.

Breslau.
Wilhelm Koebner.
1891.

Vorwort.

Der vorliegende erste Band meiner vedischen Mythologie behandelt Soma und eine Anzahl anderer Götter, deren Darstellung sich dieser dem Mondgott gewidmeten Untersuchung aus inneren Gründen anschloss.

Ich habe keinen anderen Ausgangspunkt gewählt als die vedischen Texte und keine anderen Grundsätze befolgt als die der philologischen Exegese. Theorien habe ich nirgends den ersten Platz eingeräumt, weil sie den Gang der Untersuchung leicht beeinflussen und den Blick für eine voraussetzungslose Betrachtung der Quellen trüben. Im Gegensatz vielleicht zu dem, was man erwartet, ist auch die vergleichende Behandlung des Stoffes ausgeschlossen worden. Obgleich ich die Bedeutung der von Adalbert Kuhn und anderen gleich ausgezeichneten Männern aufgeworfenen Fragen keineswegs verkenne, will es mir doch scheinen, als ob nach der allseitigen ersten Umschau eine Zeit des Abwartens gekommen wäre, bis die Einzelmythologien ihre Göttergestalten schärfer herausgearbeitet und für den schwierigen Bau sichere Grundlagen geschaffen haben. Erst wenn diese Vorbedingung erfüllt ist, wird sich zeigen, ob die Hoffnungen, welche man einst der vergleichenden Mythologie entgegen-

brachte, trügerisch oder berechtigt sind. Ich bin der Meinung, dass die Zukunft der vergleichenden Sakralwissenschaft viel mehr auf dem Gebiet der Altertümer als auf dem der Götterlehre liegt. Religiöse Formen pflegen ihren Inhalt zu überdauern; treuer als der Geist der Zeiten bewahrt sich der äussere Brauch. Als die arischen Stämme sich von einander lösten und nach langen Wanderzügen, die einen im Osten, die andern im Westen eine neue Heimat fanden, wird die Berührung mit fremden Völkern, der Einfluss eines neuen Himmels zerstörender für den alten Glauben gewesen sein als für die sichtbaren Formen der Verehrung. In den alten Rahmen fügte man die neuen Götter ein.

Es ist an dieser Stelle nicht meine Aufgabe diesem Gedanken weiter nachzugehen. Wie immer sich die Zukunft dieser Studien gestalte, die mythologische Bedeutung des Ṛgveda wird unberührt von ihrem Gange bleiben; denn sie bemisst sich nicht nach der grösseren oder geringeren Zahl altarischer Götter, die man mit seiner Hilfe etwa aufzustellen vermag, sondern nach dem Anteil, der ihm an der Entwicklung der Methode mythologischer Forschung für alle Zeiten zukommen wird. Der Kreis der arischen Völker hat kein Denkmal aufzuweisen, das darin sich dem kostbarsten Dokument vergleichen kann, das uns das Indische Altertum hinterlassen hat. Nirgends wie in der vedischen Litteratur entfaltet sich das Geheimnis mythologischen Werdens und Vergehens. Wir sehen, wie lichte Sterne am Götterhimmel ihren Glanz verlieren und neue mächtige Gestalten an ihm emporsteigen; wir sehen, wie Götter zu Menschen werden und Namen feindlicher Stämme im Hasse späterer Geschlechter in Dämonen übergehen.

Der von mir eingeschlagene, ausschliesslich exegetische Weg hat mich zu Ergebnissen geführt, welche von denen meiner Vorgänger vielfach abweichen. Es ist kaum ein wesentlicher Punkt, in dem meine Untersuchungen mit früheren Forschungen im Einklang ständen. Wenn ich im Lauf der

Jahre, in denen dieses Buch entstanden ist, mich oft schwer und nur allmählich von dem losgerissen habe, was ich selbst schon für fest erworbenen Besitz betrachtete, um so schwerer, je glänzender die Namen derer waren, die ihn uns erwarben, so habe ich damit meiner Ueberzeugung folgen müssen; aber ich hoffe, ich habe nie vergessen, dass alles, was eine Generation leistet, sie lediglich der älteren zu danken hat.

Breslau, im September 1891.

Alfred Hillebrandt.

Inhalt.

Erster Teil.

Die Somapflanze und ihr Kult.

Zweiter Teil.

König Soma und verwandte Götter.

Dritter Teil.

Soma und die Sonne.

Erster Teil.

Die Somapflanze und ihr Kult.

Die Frage nach der Heimat und ursprünglichen Beschaffenheit der hochberühmten Pflanze, die einen so hervorragenden Platz in dem Kult Alt-Indiens und Alt-Irans durch Jahrtausende hindurch eingenommen hat und noch einnimmt, hat weit über den Kreis der Sanskritisten hinaus Aufmerksamkeit erregt und Nachforschungen veranlasst.

Es wird, ehe ich die Ergebnisse meiner eigenen Untersuchungen darlege, nützlich sein, einen kurzen Ueberblick über den gegenwärtigen Stand eines Problems zu geben, das in demselben Grade als man es zu lösen unternahm nur reicher an Schwierigkeiten geworden zu sein scheint.

Anquetil Duperron sagt von der zu seiner Zeit bei den Parsen gebrauchten Pflanzenart,[1]) dass sie ein Strauch sei, den die Parsen als heilig ansehen und dem sie die Kraft Unsterblichkeit zu verleihen zuschreiben. Ils prétendent qu'il n'y en a pas dans l'Inde, et ajoutent que cet arbre ne pourrit jamais, qu'il ne porte pas de fruits, et qu'il ressemble à la vigne. Le Farhang Djehanguiri ajoute quelques circonstances propres à faire connoître le Hom. Selon cet Ouvrage le Hom est un arbre qui croît en Perse, qui ressemble à la bruyere, dont les noeuds sont près les uns des autres, et dont les feuilles sont comme celles de jasmin. Cette description, ce que les Livres des Parses disent du

---

[1]) Zend-Avesta 1771 II, 535.

Hom jaune et du Hom blanc, les lieux où cet arbre croît, sçavoir les montagnes du Schirvan, le Guilan, le Mazendran, les environs de Iezd; les qualités que les mêmes Livres lui attribuent; toutes ces particularités me portent à croire que le Hom est l'ἄμωμος des Grecs et l'amomum des Latins.

Weiter heisst es S. 536: les Destours de l'Inde sont dans l'usage d'envoyer au bout d'un certain tems, deux Parses au Kirman chercher des branches de Hom.

Die Pflanze, welche in Indien zur Herstellung des Saftes in neuerer Zeit gebraucht wird, geben Augenzeugen und moderne Forscher als Sarcostemma viminale an. So Stevenson,[1]) Windischmann,[2]) welcher sie ebenso wie A. Kuhn,[3]) Asclepias acida oder Sarcostemma viminalis[4]) nennt. Lassen, Indische Altertumskunde I² 931 spricht von Sarcostemma Vim.

Ausführlicher äussert sich über die jetzt gebrauchte Species Haug in den Göttinger G. A. 1875, S. 584:[5]) „Die Somapflanze ist kein blosses Kraut, sondern ein kriechender und sich etwas schlingender Halbstrauch mit einer Reihe von blattlosen Schossen, die einen säuerlichen Milchsaft enthalten. Ihr jetziger botanischer Name ist Sarcostemma intermedium (De Candolle, Prodromus S. 538); sie wächst überall in Indien; am nächsten kommen ihr das Sarcostemma brevistigma und das S. Brunonianum (ibid.). Sie ist abgebildet in „R. Wight, Icones plantarum Indiae orientalis" vol. IV, No. 1281, wozu der Text auf S. 17 zu vergleichen ist."

All dies reicht aber nicht aus, um die Zweifel zu beseitigen, ob der Soma der vedischen Inder und ihrer Vorgänger

---

[1]) Translation of the Sanhitā of the Sāma-Veda London 1842 S. IV.

[2]) Abhandlungen der K. Bai. Ak. d. W. 1847. IV, 2, S. 129.

[3]) Myth. Forsch. I, 8. Vergleiche auch Muir, OST V, 261.

[4]) Beides ist aber nicht dasselbe. Siehe die nachher zu citierende second note von Watt, demzufolge Asclepias acida Sarcostemma brevistigma ist.

[5]) Ausserdem Aitareya Brāhmaṇa II, 489.

mit dem heutigen denn überhaupt verwandt gewesen ist, ob die Inder auf ihren Wanderungen in das Pendschab und Gangesthal allezeit dieselbe Pflanze benützten und benützen konnten, wie ihre Vorfahren und die alten Iranier. Die Frage nach der Pflanze von heute ist offenbar sehr verschieden von der nach der Pflanze von ehemals. Es ist daher schon vor 35 Jahren von M. Müller auf eine einem medicinischen Lehrbuch entnommene Beschreibung der Somapflanze aufmerksam gemacht worden, die uns zwar nicht sagt, welche Pflanze die vedischen Inder pressten, aber doch vielleicht uns um ein Jahrtausend oder mehr zurückführt:[1])

çyāmālāmlā ca niṣpattrā kṣīriṇī tvaci māṅsalā
çleṣmalā vamanī vallī somākhyā chāgabhojanam,

d. h. die Soma genannte Schlingpflanze ist dunkelfarbig, sauer, blattlos, milchig und fleischig auf der Oberfläche. Sie bewirkt Schleim, verursacht Brechen, und wird von Ziegen gefressen.

Aber man wird gut tun, dieses an sich ganz nützliche Zeugnis nicht zu überschätzen; denn eine dem eigentlichen Veda nicht angehörige Stelle kann nimmermehr als entscheidend für eine um viele Jahrhunderte, wenn nicht Jahrtausende zurückliegende Zeit angesehen werden, in der die Inder andere Länder besiedelten, als das, dem jenes Lehrbuch der Medicin mutmasslich seine Entstehung verdankt.

Es ist schon um der Entfernung willen, die die Inder von der älteren Heimat schied und den Bezug von Pflanzen mindestens erschwerte, wenig wahrscheinlich, dass sie, nachdem sie erst im Fünfstromland und darüber hinaus sich ansässig gemacht hatten, auch dieselbe Pflanze wie ihre Vorfahren regelmässig benutzt haben.[2]) Eher ist möglich, dass sich eine feste Tradition in Bezug auf die dafür zu wählenden

---

[1]) ZDMG 9, Ueber die Todtenbestattung bei den Brahmanen. S. LIV.
[2]) Siehe de Gubernatis, la mythologie des plantes II, 351.

Surrogate entwickelte, als man nach dem Einrücken in die Sitze solche zu wählen genötigt war. Bei der Uebereinstimmung von Haugs Beschreibung mit dem von M. Müller angeführten Çloka scheint dies auch für gewisse Teile Indiens sicher, nicht aber für alle. Denn Burnell berichtet im Vorwort zu seinen Elements of South-Indian Palaeography S. 1, note 1, dass man im Süden Indiens teilweis ganz andere Pflanzen brauche; an der Coromandelküste Asclepia Acida, an der von Malabar dagegen die dem Aussehen nach ganz verschiedene Ceropegia Decaisneana oder Ceropegia elegans.

Es muss daher der Versuch gemacht werden aus den ältesten Texten selbst zu sammeln, was für die Bestimmung der bei den vedischen Indern beliebten Pflanze dort ermittelt werden kann. Roth hat in zwei trefflichen Aufsätzen[1]) die schwachen Stellen bisheriger Annahmen bloss gelegt und die Ansicht ausgesprochen, dass Sarcostemma acidum[2]) „den nächsten Anspruch habe der heutige Soma zu sein“, „dass die wirkliche Somapflanze ebenfalls ein Sarcostemma war, wenigstens der Familie der Asklepiadeen angehörte, dass also die Ueberlieferung in Indien so weit richtig war als sie es überhaupt sein konnte.“

Beide Aufsätze sind von dem Government of India, Re-

---

[1]) ZDMG 35, 680 ff. Ueber den Soma; ib. 38, 134 ff: Wo wächst der Soma?

[2]) „Das S. a. Voigt ist ein schlingender Strauch, der mehrere Fuss hoch wird, dadurch eigenthümlich, dass ihm Blätter fehlen. Die Stengel und zahlreichen Nebenzweige sind cylindrisch, gegliedert, glatt, die jüngern besonders vollsaftig und, wenn sie keine Stütze finden, herabhängend. Sie sollen die Dicke eines starken Federkiels und darüber haben. Die auf der Spitze der Zweige in Dolden stehenden kleinen weissen Blumen sind wohlriechend. Was aber dem Strauch vor allem den Anspruch verleiht für die Somapflanze zu gelten, das ist sein Saft. Roxburgh sagt, die Pflanze enthalte eine reichlichere Menge reinen Milchsaftes, als irgend eine andere ihm bekannte.“ Siehe auch Roths Bemerkung bei Gubernatis, l. c.

venue and Agricultural Department übersetzt worden (file 118) und haben einige der Uebersetzung beigegebene Gegenbemerkungen Dr. Watt's hervorgerufen, die in dem Vorwurf gipfeln: „that Dr. Roth instead of propounding his own theory at such length and in attempting to confute arguments against it, did not rather publish briefly the leading passages from Sanskrit literature descriptive of the plant, which the Aryan poets found so pleasing a theme and simile of perfect happiness.“ Watt verwirft die Idee, dass Soma eine Pflanze voll süssen Saftes gewesen sein müsse. Roth habe nichts vorgebracht, was die Meinung, dass Soma eine Sarcostemmaart oder irgend eine andere Asclepiadea gewesen sei, beweisen könnte. Es scheine nichts dagegen zu sprechen, dass der gewesene Saft ein Absud gewesen sei. Andererseits scheint es ihm wahrscheinlich, „that the oblong fruits of the Afghan grape (often not unlike in shape and size the joints of the human finger) were described as the joints of the stem of a succulent plant, and were thus refused the position of being regarded as fruits, and that these, imported into the plains, as they are at the present day, afforded the sweet and refreshing cup of which our Aryan ancestors became drunk while wrapt in the oblivion of religious enthusiasm.“ Es könne auch, meint er, eine von den Compositae oder Umbelliferae gewesen sein, die seit undenklicher Zeit die meisten der geschätzten Erzeugnisse des Afghanisch-persischen Landes lieferten.

An diese Veröffentlichung schloss sich ein interessanter Briefwechsel an, der 1884 in der Academy zwischen Max Müller, Roth, I. G. Baker, W. T. Thiselton Dyer, Charles G. Leland und A. Houtum-Schindler geführt und von dem erstgenannten in seinen *Biographies of words* S. 222 aufs neue herausgegeben wurde.

M. Müller eröffnet die Correspondenz mit einem erneuten Hinweis auf jene einer ṭīkā entlehnte Āyurvedastelle. Roth erwidert, dass er einer Stelle aus einer ṭīkā, d. h. aus einem

Commentar über einen Commentar keinen Wert beilegen könne und diese Verse dem Botaniker nicht als Führer dienen dürfen; dann fährt er fort: I am, indeed, still inclined to believe that the genuine original Soma, which will perhaps be discovered in the highlands beside the Oxus, will bear great resemblance to this, its later substitute" (Sarc. acidum). Gegen Watt bemerkt er: I am sorry not to be able to conform my views to those of the distinguished botanist. The Aryans no more drank a decoction of the Soma plant than they drank tea or coffee. It would be, indeed, a disgrace to the interpreters of the Veda and Avesta if Dr. Watt were right. Since this is not the place to enter into details, I will call attention to one place in the Atharvaveda V, 29, 12. The wish is there expressed to a convalescent, that all the flesh which his disease has stripped off, may be replaced on his body; „that his limbs may increase in roundness; that he may grow plump like the shoot (añçu) of the Soma."

Vom Standpunkt eines Botanikers ergreift I. G. Baker das Wort. Er ist der Ansicht, dass die von M. Müller angeführte Beschreibung aus einem medicinischen Text deutlich auf Sarcostemma hinzuweisen scheine, da keine andere Kletterpflanze der alten Welt mit blattlosen, fleischigen Stengeln, die eine hinreichende Menge von milchiger Flüssigkeit liefere, seines Wissens existiere. Wenn diese Beschreibung aber nicht hinreichend verbürgt oder alt sei, sei vorerst eine Sammlung der authentischen verstreuten Angaben zur weiteren Feststellung erforderlich.

W. T. Thiselton Dyer dagegen, veranlasst durch die ablehnende Haltung Roths gegenüber der ṭikāstelle, nimmt einen Gedanken Watts, dass der Soma der Wein sein könne, wider auf, da Roth den echten Soma in den Hochlanden am Oxus sucht und A. de Candolle andrerseits Baktrien, Kabul, Kaschmir und Badakschan als einen Teil der Heimat des Weines ansehe.

M. Müller hält dem gegenüber an der Bedeutung der

Âyurvedaangabe fest, weil sie die älteste zugängliche Stelle sei, die einen wirklich botanischen Bericht von Soma gebe. Es sei **die** klassische Stelle und sie müsse, bevor wir weitergehen, berücksichtigt werden, wenn auch nur um zu bestimmen, was man sich unter Soma dachte. Weiter weist er darauf hin, dass nach Angabe der Hymnen selbst Soma mit Korn (Yava, wahrscheinlich Gerste) und Milch gemischt werde, was den Gedanken an Wein aufzugeben zwinge und er spricht die Vermutung aus, dass man eher als an Wein vielleicht an Hopfen denken könne.

Im Anschluss daran berichtet Houtum-Schindler über eine Pflanze, die ihm als Hompflanze auf einer Reise zwischen Bender Abbas und Kermân in einer Höhe von 7000 Fuss gezeigt wurde und an jene oben gegebene Beschreibung Anquetils erinnert. It was, as far as I could make out, a Sarcostemma or Asclepias, growing to a height of four feet, and having circular fleshy stalks of whitish colour, with light brown streaks; . . the leaves had fallen off as well as the flowers, which I was informed, were small and white; some seeds adhered to the ends of some stalks . . the juice was milky, of a greenish white colour, and had a sweetish taste. A Pârsî who was with me, as well as others in Kermân and Yezd, told me that the juice turns sour after being kept for a few days, and that the colour of the juice, as well as that of the stalks, turns to a yellowish brown. The plant I saw was not a creeper; but I was assured that when it grew near a tree it twined around it . . . . . The Hûm grows also in plains, but is then stunted and contains little juice . . . Houtum-Schindler führt dann weiter aus, dass die von Max Müller angeführte botanische Beschreibung sehr nahe mit der Persischen Hompflanze übereinstimmt, nur dass die Beschreibung von einer Person herrühren müsse, die die Pflanze nicht frisch, sondern erst mehrere Tage nachdem sie eingesammelt gesehen hätte. Dann würde der Saft sauer geworden und die Blätter abgefallen sein etc.

Zu diesem Briefwechsel schreibt Thiselton Dyer ein Nachwort, in dem er die verschiedenen Möglichkeiten erwägt, ohne eine Entscheidung zu fällen. Von weiteren Meinungsäusserungen ist mir nur Dr. Aitchinsons Ansicht bekannt geworden, welcher in einer (mir nicht zugänglichen) Zuschrift an die Daily News vom 13. März 1885, sich dahin ausgesprochen hat, dass Soma wohl der Wein gewesen sei; ferner Dr. Watt's „Second note on the Soma plant". Sie enthält u. a. einen Brief von Dr. Rice, welcher den Gedanken erwägt, dass Soma sugarcane or some species of Sorghum gewesen sein könnte; ferner einen Brief Rājendra Lāla Mitras an das Government of India; in diesem heisst es:

In the later Vedas, the juice of the plant appears to have been used, like hops in Europe, as an ingredient in the preparation of a kind of beer and not as a beverage by itself. In poetry of course they talk of drinking the Soma juice, but this, in the Brāhmana period of the Vedas, is looked upon as a figure of speech. The rituals nowhere enjoin the use of the juice by itself as a meet offering. If we may rely on this interpretation of the Brāhmanas and the rituals as the right one, it would be in vain to search for a plant with profuse sweet juice, for the Soma. The word ‚Sweet' which has so much puzzled the learned Professor Von Roth, may be safely, nay appropriately, used in a poem in praise of bitter beer.

An diese stark bedenkliche Aeusserung, deren Unwahrscheinlichkeit sich aus meinen Ausführungen ergeben wird, knüpft Watt folgende Worte: This exceedingly valuable contribution gives a completely new phase to the enquiry, rendering the idea of a ‚sweet sap' no more a necessary quality of the Soma of the ancients. If this be accepted, the *Homa* may after all prove to be the *Soma*, the dry and bitter twigs having, as at the present day with the Homa, been simply used to flavour some other beverages, much in the same way as Acacia bark is used throughout India. This com-

pletely removes all necessity for searching for a succulent plant and renders Sarcostemma the least likely of all the plants which have been mentioned as the possible Soma of the Vedas . . Watt denkt an Periploca aphylla.

Angesichts dieser grossen Meinungsverschiedenheit wird man nicht behaupten dürfen, dass die vereinten Bemühungen von Philologen und Naturforschern zu einem sicheren Ziele geführt hätten. Mir will scheinen, dass die Vedaphilologie dem widerholt an sie gerichteten Wunsche nach einer Sammlung aller Notizen, welche der Veda von der Somapflanze gibt, in der Tat nicht hinreichend entsprochen und das wenige, was sie zu bieten vermag, nicht genügend festgestellt habe. Der von Watt gegen Roth erhobene Vorwurf ist nicht unbegründet und seine Meinung, „that the exceedingly desirable enquiry would be best conducted by placing in the hands of the naturalist to the Commission a brief abstract from the Sanskrit authors, and thus leave his mind unbiased by any theories“ nicht unberechtigt.

Die Beschaffenheit unserer Quellen macht es aber schwieriger als ein der Vedaphilologie fernstehender sich vorstellen kann, den Wunsch nach einem brief abstract from the Sanskrit authors zu erfüllen; denn die ältesten Quellen, an die wir uns zuerst wenden, enthalten nicht eine einzige genaue Beschreibung der Pflanze, deren Saft die Sänger zu preisen nicht müde werden. Ich habe die ganze Frage einer möglichst eingehenden Untersuchung unterzogen und lege, ohne auf botanische Erklärungsversuche einzugehen, das von mir gesammelte Material zu weiterer Prüfung vor — leider nicht mit der gewünschten Kürze: denn es ist nicht möglich, ohne der Exegese selbst einen grösseren Raum zu gewähren als dem Nichtsanskritisten nötig scheinen mag.

Mit grosser Sicherheit lässt sich, wie mir scheint, zeigen, dass der zum Trank benützte Bestandteil keine Blüte war, dass also die von M. Müller zuerst ausgesprochene Ver-

mutung, es könne sich um Hopfen handeln, welcher einem Getränk beigesetzt würde, aus den vedischen Quellen keine Bestätigung findet. Es wird sich ferner zeigen, dass eines der wesentlichsten Dinge, denen der Somatrank zugesetzt wurde, oder richtiger, die dem Somatrank beigemischt wurden, ausser Wasser Kuhmilch war und zwar in verschiedenen Formen, sauer oder süss; ferner, Gerstenmehl; letzteres aber ist um nichts wichtiger als die Milchzusätze und wird in der Regel nur bei zwei Gelegenheiten verwendet. Endlich kommt noch eine selten vorgenommene Vermischung mit dem Surā genannten Trank, sowie ein Honigzusatz in Frage, der im Ritual kaum mehr existiert, jedoch aus den vedischen Liedern sich noch erschliessen lässt. Es wird sich ferner ergeben, dass der Saft auch unvermischt geopfert wurde, und dass er als ein blosser Zusatz zu anderen Getränken schon um der Menge willen, in der er durch die Steine oder den Mörser erzeugt werden musste, nicht betrachtet werden kann. Kein sicheres Zeugnis ist mir bekannt geworden, worauf die Ansicht, dass er aus Weintrauben gewonnen wurde, sich stützen könnte. Ueberall sind es saftige „Schossen“ von lichter Farbe, gelegentlich „Finger“, „Rohre“, ein- oder zweimal auch direkt „Zweige“ genannt, die in den Liedern erwähnt werden, aber keine Beeren. Die von Thiselton Dyer gehegte Meinung, dass die Bezeichnung *añçu* aus einer Zeit stamme, der der morphologische Unterschied zwischen Schoss und Frucht noch nicht so tief wie bei uns erschienen sei, und dass *añçu* sich in der von Roth angezogenen Atharvavedastelle vielleicht auch auf die schwellenden Beeren des Weins beziehen könne, erhält keine Stütze aus irgend einer Ṛgvedastelle.[1])

Ich habe nicht den Eindruck, dass die Pflanze, welche einst den Vorvätern der vedischen Inder als die treff-

[1]) Höchstens könnte an einzelnen Stellen die afghanische Traube gemeint sein, wie sie Watt beschrieben hat.

lichste galt, notwendig eins mit der gewesen sein muss, welche von ihren Nachkommen in indischen Landen zur Gewinnung ihres Göttertrunkes gebraucht wurde. Es scheint sogar, als ob die Angaben der vedischen Texte selbst sich widersprächen, ein Umstand, der angesichts ihrer Abfassung in verschiedenen Zeiten und Landstrichen, durchaus nicht befremdend sein würde. Aber dieser Widerspruch, wenn er existiert, bezöge sich immer nur auf die einzelne Pflanze; in der Anschauung, dass es Schossen oder Triebe sind, die den Trank gewähren, stimmen sie sämmtlich überein. Der Ṛ̣V erwähnt widerholt, dass diese hellfarbig sind; und in seltenem Einklang durchzieht die Forderung dieser Eigenschaft, wie unten sich ergeben wird, alle Lehrbücher des Rituals; sie muss also auf ältester Tradition beruhen. Für die vedischen Inder hat sie ihren natürlichen Grund. Die Somapflanze ist eine Mondpflanze. Vom Himmel brachte sie einst ein Vogel und ihr heller Trieb ist ein heller „Mondesstrahl". Keine andere Bedeutung als diese hat der Vers einer späteren Ṛgvedahymne, „man meint Soma zu trinken, wenn man die Pflanze stampft; aber keiner geniesst von dem, den die Brahmanen als Soma kennen." Die ins einzelne gehende Anwendung von Ausdrücken, die den Mond in gleicher Weise bezeichnen wie die Pflanze, die selbst in den Ṛgveda hineinreichen, schreibt sich zum Teil daher. Soma heissen Mond und Pflanze, Añçu deren Stengel wie sein Strahl, Āpyāyana sein Zunehmen, wie ihr saftiges Schwellen. Die Pflanze ist die oberste unter den Kräutern, der Mond ist Herr der Kräuter. Dieser Parallelismus ist weiter ausgesponnen und auf die einfachen Vorgänge des Opferplatzes übertragen worden, die man im Grossen und Kleinen als Nachbildung der himmlischen Dinge fasste. Das Pavitra, die Seihe, durch die der Soma fliesst, ist gleich dem Pavitra am Himmel, die Farbe der Tropfen golden wie der Mondesglanz, die durch die Seihe fliessenden Tropfen dem Regen gleich. Daher die verwirrende Fülle abstruser Vergleiche, welche ein unüberwindbares Hindernis

für das Verständnis sind oder, wie ich hoffe, bisher gewesen sind. Wir werden unsere Anschauungen von dem vedischen Soma von Grund aus ändern müssen, wenn wir zur Klarheit kommen wollen, und der zweite Teil dieses Buches ist bestimmt, den Beweis der Notwendigkeit dieser Aenderung zu erbringen.

Beschäftigen wir uns zunächst mit der Pflanze.

A. Die Merkmale der Somapflanze.

1) Soma hat hängende Zweige.

Wir besitzen einen Ṛgvedavers, der infolge irriger Erklärung für die Frage nach der äussern Beschaffenheit der Pflanze bisher nicht verwendet worden ist, ṚV. III, 53, 14:

kiṃ te kṛṇvanti kīkaṭeṣu gāvo
nāçiraṃ duhre na tapanti gharmam |
ā no bhara pramagandasya vedo
naicāçākhāṃ maghavan randhayā naḥ. ||

In dem Festgruss für Böhtlingk ist von mir S. 43 die auf v. 11 des genannten Liedes gegründete Vermutung ausgesprochen worden, dass dieses dem Ritual des Açvamedha angehörte, einem Opfer, welches Könige brachten, um sich und ihrem Stamm Sieg und Beute zu sichern. Der hier angeführte Vers erwähnt verächtlich die Kīkaṭas und deren Fürsten Pramaganda als die Gegner des Königs, dem der Sänger diente. Die Uebersetzung der zwei ersten Pādas ist nicht zweifelhaft. Aus ihnen geht hervor, dass die Abneigung gegen die Kīkaṭas nicht allein auf Rassen-, sondern

noch mehr auf Kultgegensätzen beruhte, welche der Gebrauch der sonst rituell verwendeten Worte *āçir* und *gharma* andeutet. Āçir ist eine schon ṛgvedische Bezeichnung der dem Soma zugesetzten Milch, Gharma ein Name des bei der Pravargyaceremonie verwendeten Gefässes, welche den vedischen Liedern, wie Garbe gezeigt hat, ebenfalls nicht fremd ist. Mehr Schwierigkeiten machen dagegen die übrigbleibenden Worte des Verses, die verschiedene Deutung erfahren haben. Grassmann übersetzt: „bringe uns her die Habe des geizigen Wucherers; das niedrige Gesindel, mächtiger, überliefere uns.“ Ludwig (No. 1003) „des Pramaganda Besitz bring uns herbei; den von niedrigem Stamm gib uns preis.“ Wenig verschieden davon Zimmer,[1]) „liefere uns aus des Erzwucherers (oder Eigenname: Pramaganda's, Fürst der Kīkaṭa) Habe; unterwirf uns das Gesindel.“

Die individuellen Angaben der beiden ersten Pādas lassen für den Rest des Verses einen weniger blassen Inhalt als er in den vorausgehenden Uebersetzungen empfängt erwarten. Es handelt sich daher darum, ob die Widergabe von *naicāçākhá* mit „niedrigem Stamm“ oder „Gesindel“ richtig ist. Es lässt sich zeigen, dass dies nicht der Fall ist, obwol auch Sāyaṇa und selbst Böhtlingk-Roth diese Auffassung teilen; denn weder im Ṛk noch im Atharva oder Yajus hat, wenn man das Petersburger Wörterbuch nachschlägt, das einfache Çākhā schon die Bedeutung „Stamm eines Geschlechtes oder Volkes“, welche die spätere Zeit kennt, sondern lediglich „Ast, Zweig“ eines Baumes oder einer Pflanze. In einem Compositum wird sie also noch weniger vorauszusetzen sein; daçaçākha „zehnfingerig“ beweist nichts dagegen; *naicāçākhá* kann demnach nur „was von dem, der niedrige Zweige hat, stammt“ heissen; man kann es als Substantiv fassen oder besser *vedas* dazu ergänzen. Zu übersetzen ist also:

„Was sollen dir, o Indra, die Kühe bei den Kīkaṭas?

---

[1]) Altindisches Leben 31.

Nicht melken ja diese dir Milch noch kochen sie den Gharma. Bringe uns her des Pramaganda Habe. Was sie von dem (Strauch) mit niedrigen Zweigen besitzen, übergib uns.“

Der Baum oder Strauch „mit niedrigen Zweigen“, der den Viçvāmitras so begehrenswert erscheint, wird schwerlich etwas anderes als die Pflanze sein, die den köstlichsten aller Tränke lieferte, der Somastrauch.

So reiht sich an Āçir und Gharma ein drittes Glied ausdrucksvoll an: Was sollen dir die Kühe bei den Kīkaṭas, die dir keinen Milchtrank bereiten und keinen Pravargya — gib sie lieber uns. Gib uns auch ihren Besitz an Somapflanzen; „denn“, so ist zu ergänzen „sie keltern sie ja nicht für dich.“

Leider ist die Bedeutung von Pramaganda nicht sicher. Yāska sagt VI, 32 dass *maganda* = *kusīdin* d. i. Wucherer sei; Pramaganda wäre also „Erzwucherer“ und in dem Stamme der Kīkaṭas hätten wir einige der Händler zu suchen, die den „Trank des armen Hindu“ verteuerten. Aber grade die Verbindung von Kīkaṭa und Pramaganda zeigt, dass viel wahrscheinlicher als diese Annahme die andere ist, welche in dem Wort den Namen des Königs dieses allem Anschein nach nichtarischen Stammes sieht. Wo er ansässig war, wissen wir nicht. Zimmer verlegt (S. 31) ihn in das Land südlich von der Yamunā und Gaṅgā, welches vom unteren Çoṇa und den kleineren, östlichen Parallelflüssen durchzogen ist. Diese Meinung stützt sich aber lediglich auf die uncontrolierbare Angabe zweier späterer Lexikographen, des Autors des Trikāṇḍaçeṣa II, 11 und Hemacandra's IV, 26, welche Māgadha und Kīkaṭa gleichsetzen. Ich teile daher ganz das Bedenken, welches Oldenberg[1]) dieser Identifikation gegenüber hegt, und glaube, dass, selbst wenn sie richtig wäre, die Möglichkeit einer späteren Namensübertragung immer

[1]) Buddha S. 410.

noch nicht ausgeschlossen bleibt. Die Frage nach dem ursprünglichen Wohnsitz dieser Kīkaṭas muss also fürs erste unentschieden bleiben.

Die Angabe des Viçvāmitraliedes, dass Soma hängende Zweige habe, dürfte auf alter Ueberlieferung beruhen. Denn meine Deutung wird bestätigt durch eine einmal im Avesta (Y. 9, 16) vorkommende Bezeichnung Haomas: *nāmyāsuṣ*, die sich bei richtiger Erklärung als mit naicāçākha nahezu gleichbedeutend erweist. Seit Justi es mit „mit zarten, feuchten Stengeln“ widergegeben hat, haben es die meisten oder alle deutschen Uebersetzer in fast derselben Weise verstanden,[1]) wobei sowol Neriosenghs *mṛdupallava* als persisch *nam* „feucht“ [2]) mehr als zulässig mitgesprochen hat. Denn die Verknüpfung mit *nabh* und verwandten Worten, auf der diese Bedeutung beruht, ist sprachlich mehr als zweifelhaft. Daher hat richtiger Mills „with bending sprouts“ übersetzt.[3]) Mit dem ersten Bestandteil des fraglichen Wortes, *nāmi* oder *nāmya*, ist nämlich ein anderes im Yasna belegtes zu verbinden, an dessen Bedeutung kein Zweifel möglich ist:

36, 2: *urvāziṣtō hvō nāo yātāyā paitījamyāo, ātare mazdāo ahurahyā, urvāziṣtahyā urvāzayā, nāmiṣtahyā nemaṅhā*, „der Mann ist am begeistertsten, der dir naht, Feuer des Ahura Mazda, mit der Begeisterung des begeistertsten und mit der Demut des demutvollsten.“ [4])

Hier übersetzt Geldner im Anschluss an den Parallelismus *urvāziṣtahyā urvāzayā, nāmiṣtahyā nemaṅhā* ganz richtig

[1]) Geiger, Handbuch s. v. „mit zarten Sprossen, frischen Zweigen“; „Ostiranische Kultur“ S. 153, Anm. 6 „mit feuchten, saftigen Schossen“; Bartholomae, Handbuch: „mit saftigen Schösslingen“, Geldner, Metrik S. 129 „saftige Schossen“. — Harlez, Avesta traduit, Liége 1875 Tome II[1], 1875: ses branches sont molles et flexibles.

[2]) Wilhelm, Bezz. Beitr. 12, 105.

[3]) Sacred Books of the East XXXI, 235.

[4]) Studien zum Avesta I, 47. Für *yātāyā* liest G. *yō thwāyā*.

nāmiṣta mit „demutsvoll“, leitet es also von *nāmin* resp. *nam* „beugen“ ab, was auf den ersten Blick sich als das allein richtige ergibt. Nun ist gar kein Grund vorhanden nāmiṣta von unserm nāmin zu trennen; es ist der natürlichste Superlativ dazu: *nāmyāsuṣ* heisst mit „sich beugenden, herabhängenden Zweigen“ und stimmt mit ved. *naicāçākha* genau überein.

Wir finden denselben Ausdruck *çākhā* auf die zum Pressen gelangenden Somazweige noch in einem anderen Verse bezogen, der uns einen Schritt weiter führt.

2) Soma hat hellfarbige Zweige.

a) *aruṇa* hellrot, hellfarben.

In der an die Somasteine gerichteten Hymne X, 94, deren Verfassername *Arbuda Kādraveya Sarpa* leider apokryph ist, lautet der dritte Vers:

ete vadanty avidann anā madhu
ny ūṅkhayante adhi pakva āmiṣi [1]) |
vṛkṣasya çākhām aruṇasya bapsataḥ
te sūbharvā vṛṣabhāḥ prem arāviṣuḥ ||

Diese sprechen. Sie fanden da den Honig. Sie summen auf dem reifen Fleisch. Des rötlichen Baumes Zweig zerkauend brüllten die Stiere.[2])

Es ergibt sich hieraus, dass in der Zeit dieses Liedes

---

[1]) „ein reifer Zweig“ *pakvā çākhā* wird I, 8, 8 vergleichsweise genannt.

[2]) Das zweifelhafte Beiwort der Stiere sūbharvāḥ habe ich unübersetzt gelassen. Grassmann sagt „schön kauend, viel verzehrend“, das kleine Petersburger Wörterbuch „wohlgenährt“; Ludwig vermutet „Schweine fressend“. Ich möchte eher glauben, dass *sū*, wie *prasū* an dieser Stelle „Schössling“ bedeutet, *sūbharva* also „die Schösslinge verzehrend“.

und in dem Ritual seines Dichters der fleischige, reife Zweig eines rötlichen Baumes oder baumartigen Strauches zur Gewinnung des Somasaftes verwendet wurde. Das ist immerhin von einiger Wichtigkeit; denn wenn auch das Lied dem späteren Teil der Liedersammlung angehört, so gehört es doch immerhin dem Ṛgveda an, also mit zu den ältesten Zeugnissen, die wir besitzen.

An der Bedeutung von *aruṇa* „rötlich“ ist kein Zweifel. Es ist im Ṛgveda ein häufiges Beiwort der Morgenröte, der Sonne und ihrer Strahlen oder „Rinder“. Auch die Rosse Vāyu's und der Maruts, der Blitzschmuck, in den sie sich kleiden, der Wolf sind *„aruṇa“*.

Noch eine andere Stelle kann zum Beleg angeführt werden, VII, 98, 1:

adhvaryavo aruṇaṃ dugdham aṅçum
juhotana vṛṣabhāya kṣitīnām

„o Adhvaryus, opfert dem Herrn der Völker den rötlichen, gemolkenen Schoss.“

Eine dritte, X, 144, 5, ist zweifelhaft:

yaṃ te çyenaç cārum avṛkaṃ padābharad
aruṇam mānám andhasaḥ |
enā vayo vi tāry āyur jīvase
enā jāgāra bandhutā. ||

Das Wort *māná* bereitet durch seine abweichende Accentuation grosse Schwierigkeit. Das PW [1]) setzt auf Grund dieser einen Stelle ein auf Wurzel *mā*, messen zurückgehendes Wort *māná* an „etwa so v. a. praeparatum“ und übersetzt „das rötliche Gebräu des Krautes“. Man wird aber schwerlich den noch unvermischten Saft „Gebräu“ nennen können und die Unwahrscheinlichkeit eines solchen Bedeutungsüberganges spricht auch nicht für die Richtigkeit dieser Uebersetzung. Ludwig andererseits nimmt an der Betonung

[1]) Ich bezeichne das grosse Petersburger Wörterbuch von hier ab stets mit PW, das kleine mit pw.

keinen Anstoss, er setzt *mānā́* gleich *mā́na* „Mass“ und gibt No. 656 den Vers folgendermassen wider: „den dir der Falke, den schönen, den kein Räuber findet, mit dem Fusse brachte, den roten, das Mass des Saftes, durch diesen ward die Lebensfülle, die Leben verlängert zur Fortdauer, durch diesen erwachte die Verwandtschaft“. „Mass des Saftes“ ist aber kein klarer Ausdruck, daher hat Ludwig im Commentar sich verbessert und sagt dafür „mānam, wol Behausung“. Mir ist diese Uebersetzung trotz des widersprechenden Accentes noch die wahrscheinlichste, weil wir aus vṛṣṭí, bhūtí des Ṛgveda gegenüber dem vṛ́ṣṭi, bhū́ti späterer Texte immerhin die Möglichkeit einer Accentverschiebung für mānā́ entnehmen könnten. Wir würden also einen weiteren Beleg für die rötliche Farbe des Somastengels erhalten; aber befriedigend ist die Erklärung des Ausdrucks nicht und ich lege darum auf diese Stelle keinen Wert.[1]) Einige weitere Verse, welche Soma „*aruṇa*“ nennen, übergehe ich, weil sie entweder auf den Saft oder auf den ebenfalls „aruṇa“ genannten Gott Soma sich beziehen, über den ich später zu sprechen habe.

Die durch zwei Stellen des Ṛgveda gesicherte Angabe, dass der Somastengel rötliche Farbe habe, ist nicht zu unterschätzen. Denn durch die spätere Litteratur der Brāhmaṇas und Sūtras zieht sich die Vorschrift, dass die Somapflanze resp. die dafür gewählten Ersatzmittel, soweit überhaupt eine Farbe angegeben ist, „aruṇafarbig“ oder ähnlich sein müssen. Roth hat auf diesen Punkt, wie es scheint, keinen Wert gelegt; doch halte ich ihn bei der Spärlichkeit unserer Nachrichten über die Somapflanze durchaus nicht für so unwesentlich, dass er unerwähnt bleiben dürfte. Mit Recht hat Adalbert Kuhn[2]) den Angaben der

---

[1]) Vielleicht ist *mānā́* ein Part. P. P. „abgemessen“, d. i. avayava.
[2]) Mythol. Stud. I, 171 ff.

Brāhmaṇas mehr Berücksichtigung geschenkt. Çatapatha Brāhmaṇa IV, 5, 10, 1 ff. heisst es:[1])

Wenn man den Soma wegnehmen sollte, so soll er sagen: „lauft und sucht". Finden sie ihn, so hat es nichts auf sich. Finden sie ihn aber nicht, so wird Busse getan. 2. Es gibt zwei Arten von Phālgunapflanzen, rot- und rötlich blühende. Die, welche rötliche Blüten haben, soll er pressen. Denn diese, welche rötliche Blüten haben, sind Soma verwandt. Daher soll er die pressen, welche rötliche Blüten haben. 3. Wenn man rötlich blühende (Phālgunas) nicht finden kann, soll er die Çyenahṛtapflanze pressen. Denn

[1]) *yadi somam apahareyur vidhāvatecchateti brūyat | sa yadi vindanti kim adriyeran | yady u na vindanti tatra prāyaçcittiḥ kriyate.* 2. *dvayāni vai phalgunāni lohitapuṣpāṇi cāruṇapuṣpāṇi ca sa yāny aruṇapuṣpāṇi phālgunāni tāny abhiṣuṇuyat | eṣa vai somasya nyaṅgo yad aruṇapuṣpāṇi phalgunāni tasmād aruṇapuṣpāṇy abhiṣuṇuyāt.* 3. *yady aruṇapuṣpāṇi na vindeyuḥ çyenahṛtam abhiṣuṇuyat | yatra vai gāyatrī somam achāpatat tasyā āharantyai somasyāñçur apatat tac chyenahṛtam abharat tasmac chyenahṛtam abhiṣuṇuyat.* 4. *yadi çyenahṛtaṃ na vindeyur adārān abhiṣuṇuyat | yatra vai yajñasya çiro 'cchidyata tasya yo raso vyaprusyat tata ādārāḥ samabhavaṅs tasmād ādārān abhiṣuṇuyāt.* 5. *yady ādaran na vindeyur aruṇadūrvā abhiṣuṇuyat | eṣa vai somasya nyaṅgo yad aruṇadūrvās tasmād aruṇadūrvā abhiṣuṇuyāt.* 6. *yady aruṇadūrvā na vindeyur api yān eva kaṅç ca haritan kuçān abhiṣuṇuyāt.* Keine Bedeutung scheint das Taitt. Brāhm. I, 4, 7, 5 der Farbe beizulegen. Dagegen stimmt Āpastamba XIV, 24, 12 mit kleinen Abweichungen zu dem, was die Vājasaneyins sagen: *somābhāve pūtīkan abhiṣuṇuyāt | pūtīkabhāva ādaran phālgunāni ca yāni çvetatūlāni syuḥ | tadabhāve yāḥ kāç cauṣadhīḥ kṣīriṇīr aruṇadūrvāḥ kuçān vā haritān iti vājasaneyakam.* 13. *apy antato vrīhiyavān.* Es ist wol anzunehmen, dass *çvetatūla* bei Āp. dasselbe wie *aruṇapuṣpa* des Çat. Br. sein soll (im Gegensatz zu *lohitapuṣpa*). — [Die späteren Commentare sagen gewöhnlich, dass Soma eine Schlingpflanze sei. z. B. nach Sāy. zu Taitt. (?) I, 8, 3 sind es die Schösslinge der Karīra-pflanze (Capparis Aphylla), welche der Somaschlingpflanze ähneln. Siehe Eggeling, Sacred Books of the East XII, 394, note 2. Comm. zu Kāt. Çr. S. IX, 4, 10 somalatākhaṇḍāni; 28 some iti latāsoma iti karkaḥ; Taitt. Br. I [23] u. s.].

als Gāyatrī nach dem Soma flog, fiel ihr beim Bringen ein Somaschoss herunter und wurde die Çyenahṛtapflanze. Deshalb soll er die Çyenahṛtapflanze pressen. 4. Wenn man die Çyenahṛtapflanze nicht finden sollte, soll er Ādāras pressen. Denn als der Kopf des Opfers abgeschlagen wurde, wurden aus dem davon fortspritzenden Saft Ādāras. Deshalb soll er Ādāras pressen. 5. Wenn man Ādāras nicht findet, soll er rötliche Dūrvāpflanzen pressen. Denn die rötlichen Dūrvāpflanzen sind Soma verwandt. Daher soll er rötliche Dūrvās pressen. 6. Wenn man rötliche Dūrvās nicht finden sollte, dann kann er auch irgendwelche goldfarbige Gräser pressen".

Wenn auch bei mehreren der genannten Pflanzen die Farbe nicht besonders erwähnt wird, so ist doch aus diesen Vorschriften die Bevorzugung aruṇafarbiger Gewächse als Ersatz für verloren gegangenen Soma ohne weiteres erkennbar. Wir sehen, dass von den zwei Arten von Phālgunas, den hellrot nnd den blutrot blühenden, nur die erstere als Surrogat gewählt werden darf und falls solche nicht vorhanden, nicht die andere Gattung, sondern eine ganz andere Pflanze zum Ersatz gewählt werden muss, über deren Farbe nichts weiter verlautet. Auch von den Dūrvās werden nur die rötlichen erwähnt und selbst die an letzter Stelle erlaubten Kuças sollen wenigstens der Bedingung „*harita*" „gelb"[1]) zu sein entsprechen. Diese Vorschriften sind darum nicht ganz ausser Acht zu lassen, weil zu vermuten steht, dass man bei Auswahl der Ersatzmittel sich an Pflanzen gehalten haben wird, die dem Soma sowol an Saftigkeit als äusserem Aussehen, besonders hinsichtlich der Farbe der Stengel entsprachen und man wird sicherlich lieber auf Wohlgeschmack als äusseren Schein verzichtet haben. Wir

---

[1]) Roth meint, dies heisse nur grünes, d. i. nicht ausgetrocknetes Kuçagras, die bekannte Poa cynosuroides. Eggeling übersetzt „yellow".

finden in Betreff solcher Substitutionen zwei Grundsätze bei Çāṅkhāyana III, 20, 9 ff. ausgesprochen, die zu viel innere Wahrscheinlichkeit haben, als dass sie nicht schon von altersher hätten in Geltung sein sollen: „wenn dieser (vorgeschriebene) Stoff sich nicht finden sollte, soll er den, welchen er für den ähnlichsten hält, dafür eintreten lassen. 10. Das ist der Brauch bei Substitutionen.[1]) 11. Eine Veränderung der (in den Sprüchen, Versen u. s. w. stehenden) Worte findet nicht statt".

So wird man auch bei fehlendem Soma von je her nicht zu einer beliebigen, milchreichen Pflanze, sondern zu solchen Gewächsen, die am meisten auch äussere Aehnlichkeiten aufwiesen, gegriffen haben; gleichviel nun ob der echte Soma nur gestohlen oder überhaupt nicht zu bekommen war. Ich bin nicht der Ansicht Roths, dass es blosse Theorie der Priester war, wenn sie die Vorschrift über die Ersatzmittel an den Fall, dass Soma gestohlen wurde, anknüpften. Denn auch in einem Lande, wo die Pflanze in Fülle wuchs, werden Uebeltäter gelebt haben, die andern den Genuss nicht gönnten oder gar das frisch von den Bergen gebrachte oder in Thälern gesammelte Kraut dem zur Opferung sich anschickenden Frommen heimlich entführten, sei es um es weiter zu verkaufen oder es selbst zu geniessen. Denn es ist nicht wahrscheinlich, dass Soma, jedem ohne Weiteres erreichbar, am Wegesrande wuchs. Man musste mindestens ihn von den Bergen holen oder in Thälern sammeln, entweder selbst oder durch andere sammeln lassen, und schon daraus ergibt sich ein gewisser Handelswert der Pflanze für die älteste Zeit.

b) *babhru*, rotbraun, braun.

Eine, wenn auch nicht ganz identische,[2]) so doch aruṇa

[1]) Man vergleiche dazu den Commentar zu Taitt. Br. I [181. 182].

[2]) Beide Farben kommen neben einander vor, so dass eine völlige Gleichheit ausgeschlossen ist: ṚV. IX, 11, 4; AV. VI, 20, 3.

nahe verwandte Farbe ist babhru. Das Wort erscheint als Bezeichnung des Rosses, der Kuh, Rudras (der daneben auch aruṣa „rötlich“, und in späterer Zeit tāmra, aruṇa, lohita u. s. w. heisst),[1]) Agnis, der Würfel, eines Geiers (AV. V, 23, 4) und einiger nicht näher bezeichneter Pflanzen.[2]) Es wird allerdings an keiner Stelle von der Farbe des Somastengels gebraucht, sondern nur von den Tropfen und dem Gott Soma selbst. Wenn ich es trotzdem erwähne, so liegt der Grund in der Vorschrift des Tāṇḍya Brāhmaṇa, welches IX, 5, 3 Substitute grade dieser Farbe vorschreibt.[3]) Bei der nahen Verwandtschaft der Begriffe aruṇa und babhru ist diese enge Uebereinstimmung zwischen den Angaben dieses Brāhmaṇa und denen des Çat. Brāhmaṇa nicht unwesentlich. Es zeigt sich ferner wie bei aruṇa auch hier eine Uebereinstimmung zwischen der Farbe der Pflanze resp. der

[1]) Siehe Pischel, ZDMG 40, 120.

[2]) Es wird in klassischer Zeit ganz im Sinn von „gelb“ gebraucht z. B. Kum. Saṃbh. V, 8 babandha bālāruṇababhru valkalam „ein Bastgewand, gelb wie die junge Sonne“. Der Commentar setzt es gleich piṅgala. Mehrfach wird es vom Haar, auch dem Barthaar, z. B. Raghuvaṅça 15, 16 gebraucht. Man vergleiche auch Amarakoça III, 170 u. s. w.

[3]) *yadi somaṃ na vindeyuḥ pūtīkān abhiṣuṇuyur yadi na pūtīkān arjunāni.* „Wenn sie keinen Soma finden sollten, soll er Pūtīkas pressen. Findet er keine Pūtīkas, dann Arjunas“. Pūtīka's sind Schlingpflanzen, welche Roth l. c. definirt als Basella cordifolia Lam. Roxb. Fl. Ind. 2, 104. Drury, Useful Plants 68. Ueber die arjunas sagt unser Text weiterhin (7): *Indro vṛtram ahan / tasya yo nastaḥ somaḥ samadhavat tāni babhrutūlāny arjunāni / yo vapāyā utkhinnāyās tāni lohitatūlāni / yāni babhrutūlāny arjunāni tāny abhiṣuṇuyāt / etad vai brahmaṇo rūpam / sākṣād eva somam abhiṣuṇoti. /* Man soll auch hier wider von den beiden Arjunaarten die mit rotbrauner Blütenrispe wählen (der Comm. gibt *babhrutūla* mit *tūlasamababhruvarṇamañjarīyuktāny arjunāni çyāmalāni tṛṇāni* wider), nicht aber die lohitatūlas, die mit roter Rispe. Man wolle dazu vergleichen, dass es Çat. Br. VII, 2, 4, 26 (S. 586, 12) heisst: *yā oṣadhīḥ pūrvā jātā devebhyas triyugaṃ purā* (ṚV. X, 97) *ity ṛtavo vai devās tebhya etās triḥ purā jāyante vasantā prāvṛṣi çaradi manai nu babhrūṇām aham iti somo vai babhruḥ saumyā oṣadhayaḥ.*

Substitute und der Gott Somas, die der Commentar zu Taitt. Saṃh.[1]) sich mit den Worten *„candramaṇḍalasya suvarṇatvād babhrutvaṃ somasya rūpam“* erklärt, babhru sei Somas Farbe, weil die Mondscheibe golden sei. Es wird sich später zeigen, dass diese beim ersten Anblick als unbrauchbar und spät erscheinende Erklärung einen sachlichen Hintergrund hat.

c) *hari*, golden.

Auch *hari*, das mit *aruṇa* und *babhru* fast gleichbedeutend ist, wird von der Somapflanze nicht oft gebraucht; es ist nur an einer Stelle sicher damit verbunden, nämlich IX, 92, 1:

pari suvāno harir aṅçuḥ pavitre
ratho na sarji sanaye hiyānaḥ, |

„der goldne Schoss ward gepresst und auf die Seihe entsendet, gleich wie ein Wagen zum Gewinn“.

Diese Bezeichnung durch *hari* hat aber besonderen Wert; denn es ist bekannt, dass die avestischen Texte widerholt von dem *zāiri, zairigaonō haomō* sprechen,[2]) allerdings ohne uns zu sagen, ob dies mit Bezug auf Stengel, Blätter oder Früchte gilt.[3]) Es ist demnach überaus wahrscheinlich, dass schon der indoiranischen Zeit dieselbe Farbe als Zeichen der echten Somapflanze galt.

Auch *hari* wird, wie *aruṇa, babhru,* zur Bezeichnung der Somatropfen und Gott Somas verwendet.

Das hellfarbene Aussehen der Pflanze ergibt sich ferner aus einem Vergleich in ṚV. I, 137, 3:

tāṃ vāṃ dhenuṃ na vāsarīm
aṅçuṃ duhanty adribhiḥ |

„sie melken für euch, wie eine lichtfarbene Kuh, den Stengel

[1]) II, 279, Z. 8 v. u.

[2]) Yasna IX, 16. 30; X, 12 u. s.

[3]) Yasna X, 13 kann es den Trank bedeuten.

mit den Steinen"; die gewöhnliche Auffassung von *vāsarī* „morgendlich" ist schwerlich richtig. Ludwig übersetzt „leuchtend" und meint wohl dasselbe wie ich. *Vāsara* heisst als Substantiv, wie bekannt, „Tag", nicht „Morgen" und es ist an keiner der drei Stellen, wo das Wort adjectivisch gebraucht wird, notwendig oder auch nur zulässig *vāsara* anders zu fassen als „hell". ṚV. VIII, 48, 7 sind *ahāni vāsarāṇi* nicht „früh erscheinende", „morgendliche" Tage, was keinen Sinn gibt, sondern helle Tage. Und an unserer Stelle wird Soma eben wegen seiner Farbe mit einer hellfarbenen Kuh verglichen.[1])

d) *Die Farbe der Somakuh.*

Im Zusammenhang mit dem vorstehenden möchte ich einen weiteren Punkt aus der rituellen Litteratur erörtern, welcher unverkennbar zeigt, welche Bedeutung man der goldgelben oder hellen Farbe der Somapflanze in späterer Zeit beilegte. Schon Ludwig[2]) weist auf die Farbe der als Kaufpreis für Soma dienenden Kuh hin.

Es ist ein leicht verständlicher Zug des Rituals, dass die Tiere, welche man Göttern weihte, die Farbe tragen mussten, die man dem Lebenselement oder der Erscheinungs-

[1]) Auf helle Farbe des Somastengels könnte man auch aus Çat. Br. III, 3, 2, 3 schliessen: *sa yad eva çobhanaṃ tat somopanahanaṃ syāt* | *vāso hy asyaitad bhavati* | *çobhanaṃ hy etasya vāsaḥ* | *sa yo hainaṃ çobhanenopacarati çobhate ha.* Man vergleiche dazu III, 3, 3, 18: *saçukram evaitat krīṇāti.* Doch lege ich darauf keinen Wert, da es namentlich bei der ersten Stelle sehr zweifelhaft ist, ob sie in diesem Sinne zu verwerten ist: Prächtig sei die Somahülle (das Tuch, in welches er eingebunden ist). Denn das ist sein Kleid. Prächtig ist ja sein Kleid (der Stengel?). Wer ihm mit einem prächtigen naht, wird prächtig". Das *andhas* heisst ṚV. IV, 27, 5 *çukra,* IX, 62, 5 *çubhra*; doch kann dies hier den Trank bedeuten.

[2]) Ṛgveda IV, 3 (zu I, 49, 1).

form der betreffenden Gottheit beilegte. Die Wahl dieser Farbe spielt daher in allen rituellen Vorschriften eine grosse Rolle. Es zeigt sich nun, dass es bei der Wahl der Somakuh grade auf die beiden Farben ankommt, welche als Kennzeichen der Somapflanze gelten. Çat. Brāhm. III, 3, 1, 14 ff. heisst es nämlich:[1]) die rotbraune mit rötlich braunen Augen sei die Somakuh. Die rote ist des Vṛtratödters Eigentum,[2]) welche hier der König, nachdem er die Schlacht gewonnen hat, an sich nimmt. Die rote, mit weissen Augen,[3]) diese gehört den Manen; welche sie hier für die Manen schlachten. 15. Die rotbraune, mit rötlichbraunen Augen, das sei die Somakuh. Wenn er eine solche nicht finden sollte, soll es eine lichtfarbene sein.[4]) Wenn er eine lichtfarbene nicht finden sollte, soll es eine rote sein, die dem

[1]) *14. sā yā babhruḥ piṅgākṣī sā somakrayaṇy atha yā rohiṇī sa vārtraghnī yām idaṃ rājā saṃgrāmaṃ jitvodākurute* | *atha yā rohiṇī çyetākṣī sā pitṛdevatyā yām idaṃ pitṛbhyo ghnanti. 15. sā yā* ***babhruḥ piṅgākṣī*** *sā somakrayaṇī syāt* | *yadi babhruṃ piṅgākṣīṃ na vinded* ***aruṇā*** *syāt* | *yady aruṇāṃ na vinded rohiṇī vārtraghnī syāt* | *rohiṇyai ha tv eva çyetākṣyā āçāṃ neyāt. 16. sā syād apravītā* | *vāg vā eṣā nidānena yat somakrayaṇī* | *ayātayāmnī vā iyaṃ vāg* | *ayātayāmny apravītā tasmād apravītā syat* | *sā syād avaṇḍakūṭakāṇākarṇālakṣitāsaptaçaphā* | *sā hy ekarūpaikarūpā hīyam vak.* Für *akarṇa* hat Kāṇva (siehe Eggeling): *anupārṣṭakarṇa*, für *alakṣitā açroṇā.* Kāt. VII, 6, 14 sagt: *alakṣitā* (Comm. akṛtacihnā), *avyaṅgā* (anaṅgahīnā), *apravītā* (aprajātā oder akāmitā), *arajjubaddhā* (abaddhā), *babhruḥ* (kapilā), *piṅgalā* (piṅgākṣī, piṅgale madhuvarṇe akṣiṇī yasyāḥ), *piṅgalābhāve 'ruṇā* (raktabhāsurā, avyaktarāgā), *aruṇābhāve rohiṇī* (raktavarṇā), *açyetākṣī* (araktākṣī). Der Commentar citirt noch einiges verwandte aus dem Kāṭhaka.

[2]) Eggeling bemerkt zu der Stelle: The red cows are compared with the red clouds, which appear after the thunderstorm (i. e. after king Indra's battle with Vṛtra).

[3]) Comm. nimmt *çyetākṣī* als *kṛṣṇalocanā*, schwarzäugig.

[4]) Der Kāṇvatext sagt dazu: denn diese (hellfarbene) ist die dem Aussehen nach (der eigentlichen Somakuh) am nächsten kommende. S. Eggeling. Eggeling übersetzt *aruṇa* irrig als „a dark-red one“.

Vṛtratödter gehört. Doch soll er an keine rote mit weissen Augen denken“. Der folgende Abschnitt hat weniger Interesse; denn er enthält die selbstverständliche Vorschrift, dass die Somakuh fehlerlos sein müsse, also nicht horn- oder schwanzlos u. s. w., auch nicht tragend.

Wir ersehen aus diesem Abschnitt, dass „rotbraun“ resp. „lichtfarben“ (rötlich) die Farbe der Somakuh sein muss. Ueber diese Bedingung sind alle Texte der vedischen Litteratur, die ich eingesehen habe, einig; es heisst z. B. Taitt. Saṃh. VI, 1. 6, 7: *aruṇayā piṅgākṣyā krīṇāti | etad vai somasya rūpaṃ svayaivainaṃ devatayā krīṇāti* „er kauft um eine lichtfarbige, gelbäugige Kuh. Das ist Somas Farbe. Um die eigene Gottheit kauft er ihn“.[1] Ebenso VII, 1, 6, 2: *tasmād rohiṇyā piṅgalayaikahāyanyā somaṃ krīṇīyāt* „deshalb soll er Soma um eine rote, gelbäugige, einjährige Kuh kaufen“. Ferner Maitr. Saṃh. III, 7, 4, 1: *yāruṇā babhrulomnī çvetopakāçā çucyadakṣī tat somakrayaṇyā rūpaṃ svenaiva rūpeṇa krīṇayte*,[2] „eine lichtfarbene, rotbraunhaarige, mit weissen Tupfen, mit hellen Augen: das ist die Gestalt der Somakuh. Er kauft ihn um seine eigene Gestalt“. Tāṇḍya Mahābr. XXI, 1, 3: *sā babhruḥ piṅgākṣy ekavarṣā.* Ebenso stimmen die Sūtras in Betonung dieser Farbe überein.[3])

[1]) Auch die übrigen Angaben dieser Texte, dass sie akūṭā, akāṇā u. s. w. sein müsse, übergehe ich als hierfür unerheblich.

[2]) Die Maitr. weicht durch die Worte *çvetopakāça çucyadakṣī* etwas von der vorhergehenden Beschreibung ab. Das pw. setzt letzteres vermutungsweise gleich *çucyakṣī*; ich glaube es bedeutet so viel wie *piṅgakṣī* der anderen Texte; dagegen scheint mir seine Uebersetzung von *çvetopakāçā* als „weisslich aussehend“ zweifelhaft. Das Wort ist nicht ganz klar. Der Comm. zu Āp. X, 22, 4 erklärt *çvitropakāçā* durch *çvitrasamanavarṇā apāṅgapradeçe.* Vielleicht ist eins von den beiden Worten *çucyadakṣī* und *çvetopakāça* eine alte Glosse zum andern und beide bedeuten dasselbe.

[3]) Kāt. VII, 6, 14 ist S. 27 Anm. 1 schon angeführt. Baudhāyana sagt von der Somakuh: *„saiṣāruṇā piṅgaly (?) ekahāyanī bhavati“.* Hira-

Ich bin weit davon entfernt die Wichtigkeit dieser Vorschrift zu überschätzen; andererseits darf man auch nicht unbeachtet lassen, dass ihre regelmässige Widerkehr ein gewisses Alter verbürgt, und dass sie nur ein Glied mehr in der Kette von Beweisen bildet, die vom Avesta und Ṛgveda an bis in die spätere Litteratur dafür zeugen, dass die Farbe Somas, des Gottes wie der Pflanze golden, hellrot oder ähnlich genannt wird. Es kommt dazu, dass fast überall, wo für Soma ein Opfertier vorgeschrieben ist, die Farbe dieses Tieres als *babhru*, rotbraun angegeben wird.[1])

3) Weitere Angaben über die Somapflanze.

Es sind früher zwei Stellen des Ṛgveda angeführt worden, welche zeigen, dass die „Zweige“ selbst zur Gewinnung des Saftes benützt wurden, nicht aber Früchte. Das lehrt ausser X, 85, 3:

somaṃ manyate papivān
yat saṃpiṅṣanty oṣadhim

„Soma meint man getrunken zu haben, wenn sie das Kraut zerstampfen“ auch der Gebrauch einiger andrer

ṇyakeçin VII, 5: *upaklptā somakrayaṇī samaṅgā bandhumatī yathāgniṣomīyo babhrur aruṇā rohiṇī va / upadhvastāpravītā . . . . rohiṇī piṅgākṣī babhrulomnī citropakaça pṛçnivāla* u. s. w. Āp. X, 22, 3–5. Die Bestimmung in 5 für das von einem Rājanya zu nehmende Tier ist wol später.

[1]) Maitr. Saṃh. II, 5, 1 (46, 8): *saumyaṃ babhruṃ lomaçaṃ piṅgalam ālabheta paçukāmaḥ / saumīr vā oṣadhayaḥ — babhruḥ piṅgalo bhavati somasya rūpaṃ samṛddhyai.* 5 (53, 3); *āgneyam ajam ālabheta saumyaṃ babhrum ṛṣabham piṅgalaṃ bhūtikāmaṃ yājayed — babhruḥ piṅgalo bhavati somasya rūpaṃ samṛddhyai* 58, 18; 72, 14; III, 78, 12; 170, 8: 171, 9, 12; IV, 103, 7 III, 169, 1 *rohito dhūmrarohitaḥ karkandhurohitas te saumyās* (= Vāj. Saṃh. 24, 2); Çat. Brāhm. V, 5, 1, 9 u. s. w. Tiere ohne Farbenangabe sind Maitr. Saṃh. III, 173, 3. 5 (*haṅsa, laba*), 175, 3 (*kulaṅga*) vorgeschrieben.

Worte wie *parvan, añçu* u. s. w., welche mir mit Sicherheit darzutun scheinen, dass es sich nur um Stengel, röhrenartige Pflanzenteile handelte, die den Saft lieferten.

a) *parvan, parus*, Knoten, Stengel.

Parvan, ebenso wie sein Synonym *parus*, bedeutet ursprünglich „Gelenk, Knoten“ [1]) und dann, mit leicht verständlichem Begriffsübergang „was zwischen zwei Knoten liegt“, Glied, Stengel. So heisst es X, 68, 9 von Bṛhaspati, dass er aus Vala das Mark wie aus einem Pflanzenstengel herauszog und AV. IX, 8, 18 wird gesagt:

yā majjño nirdhayanti
parūṅṣi virujanti ca

„sie saugen das Mark aus und brechen die Glieder“. Es kann daher nicht zweifelhaft sein, was man unter den „Parus“ oder „Parvan“, auf die Somapflanze angewandt, zu verstehen hat. Sie sind Taitt. Brāhm. III, 7, 13 erwähnt:

yat te grāvṇā cicchiduḥ soma rājan
priyāṇy aṅgāni svadhitā parūṅṣi |
tat saṃdhatsvājyenota vardhayasva
anāgaso sadam it saṃkṣiyema. ||

Was, o König Soma, sie mit dem Stein an dir zerbrachen, deine lieben Glieder,[2]) deine süssen Gelenke,[3]) das heile du wider und lasse es wachsen durch die Butter. Möchten wir immer vereint schuldlos wohnen“. Ferner in einem

---

[1]) Vgl. *vajra çataparvan* ṚV. I, 80, 6.

[2]) Comm. *avayavāḥ*.

[3]) Comm. *parvāṇi*; *svadhitā* erklärt der Scholiast durch *svāsthyenāvasthitāni*, was ich für so wenig richtig halte wie die Uebersetzung des pw. durch „gesund“ (sudhita). Ich nehme, wenn die Lesart des Vaitāna Sūtra 24 b *sukṛtā* nicht vorzuziehen ist, ein Denominativ von *svadhā*, „süsser Trank, Speise“ an, so dass *svadhita* etwa „versüsst, süss“ hiesse. Für *parūṅṣi* steht Vait. *purūṇi*; fälschlich, wie sich aus dem andern oben angeführten Verse desselben Sūtra ergibt.

Verse des Vaitāna Sūtra 24 f.:

abhikṣaranti juhvo ghṛtena
aṅgā parūṅṣi tava vardhayanti

„es begiessen dich die Löffel mit Butter und stärken deine Glieder und Gelenke". Ein drittes Mal schliesslich in einem Spruch der Vāj. Saṃh., den ich unter aṅçu anführe. An einer Stelle kommen diese Parvans der Somapflanze nun auch im Ṛgveda vor, nämlich in dem von Roth und andern ganz verschieden erklärten Verse I, 9, 1:

indrehi matsy andhaso
viçvebhiḥ somaparvabhiḥ /
mahāṅ abhiṣṭir ojasā. //

Roth erklärt in beiden Wörterbüchern *somaparvan* mit den Worten: „etwa Somafestzeit". Ludwig (No. 448) vermutet ein Wortspiel und übersetzt: „an allen Gliedern des Somastengels [an allen Somafesten]". Es ist aber nicht wahrscheinlich, dass Somaparvan Somafest heisst; denn wenn auch *parvan* an einer oder zwei Ṛgvedastellen, nämlich I, 94, 4 und X, 53, 1 wirklich Festzeit bedeuten kann, so überwiegen doch im ṚV. die Verse, in denen das Wort seine ursprüngliche Bedeutung hat und die zwei obengenannten Belege, die tatsächlich von den „*parūṅṣi*" Somas sprechen, machen auch für unsern Vers diese Bedeutung, obwol die Konstruktion etwas schwierig ist, wahrscheinlich. Ich übersetze daher unter einmaliger Ergänzung von matsi: „Komm, o Indra, und erfreue dich am Trank, (erfreue dich) an allen Somaschossen, durch deine Kraft gewaltig und hilfreich"![1])

---

[1]) *andhaso* und *somaparvabhiḥ* sind parallele Glieder. Man würde vielleicht *andhasā* erwarten; aber *mad* wie *pā*, *mand* u. a. Verba des Trinkens verbinden sich vorwiegend mit dem Genitiv von *andhas*; ich habe mir für *mad* notirt I, 85, 6; IV, 32, 14; VIII, 54, 2, während der Instrumental IV, 20, 4 bei *sam-mad* und einmal nur beim Simplex in dem Verse IX, 107, 2 vorkommt. Ebenso wird *pā* mit dem Gen. verbunden: I, 135, 4; III, 40, 1; VIII, 17, 4; 84, 2 u. s.; *mand* I, 80, 6

b) *aṅçu*, Schoss, Trieb.

aṅçu gehört sowol der avestischen als vedischen Litteratur an und wird hier wie dort von der Somapflanze gebraucht. Ausser der S. 17 erwähnten Stelle des Avesta Y. 9, 16 (nāmyāsuṣ) steht es noch Y. 10, 2 in einem Abschnitt, welcher über die Bedeutung keine genauere Auskunft gibt:

frataremcit tē havanem
[vaca] upastaomi hukhratvō
yo āsuṣ haṅgeurvayēiti

„der deine Schossen sammelt" und in einer weiteren ebenfalls unerheblichen Stelle des Nīrangistān, welche Bezzenberger beigebracht hat.[1])

Im Sanskrit bedeutet *aṅçu* ausser den Teilen einer Pflanze „Strahl". AV. XIII, 2, 7 heisst der Sonnenwagen, „*aṅçumant*", „mit Strahlen versehen". Schon von dieser übertragenen Bedeutung aus wird es wahrscheinlich, dass die gewöhnliche Übersetzung mit „Schoss" richtig ist. Das lässt sich noch von anderer Seite her zeigen. In einem Verse der Vāj. Saṃhitā, XX, 27, welcher von der Vermischung Surā's und Soma's handelt, wird zu der Surā resp. der die Surā liefernden Pflanze gesagt:

aṅçunā te aṅçuḥ pṛcyatāṃ paruṣā paruḥ /
gandhas te somam avatu madāya raso acyutaḥ[2]) /

„es mische sich dein *aṅçu* mit *aṅçu*, *parus* mit *parus*."

---

u. s. Dieser bei *andhas* also formelhaft gewordene Sprachgebrauch dürfte den Wechsel der Konstruktion erklären. Sonst ist die Verbindung von *mad* mit dem Inst. nicht so selten z. B. I, 154, 4; III, 4, 7 svadhayā u. s. w. Mahīdhara (VS. XXXIII, 25) setzt daher auch ganz richtig für *somaparvabhiḥ* „*somāṅçubhiḥ*". Der Commentar zu Çāṅkh. V, 8, 3 spricht von „*triparvāṇaḥ somāṅçavaḥ*" (S. 232 des 2. Bandes meiner Ausgabe).

[1]) Bezz. Beitr. 5, 351: *cyāvantō aētēē āsavō aṅhen*.

[2]) Die Taitt. Saṃh., welche den Vers in anderem Zusammenhange citirt, setzt für *Somam kāmam* (I, 2, 6 a).

Wenn wir auf die sonst mit parus ähnlich wie hier verbundenen Worte achten, so finden wir widerholt aṅga, auch kāṇḍa an der Stelle stehen, die hier aṅçu einnimmt.[1]) Man kann daraus erkennen, dass aṅçu so wie diese Worte „Glied, Glied zwischen zwei Knoten", daher weiter „Trieb, Schoss" bedeuten muss. Der Commentar zu Taitt. Saṃh. erklärt darum *aṅçu* ganz gut mit *„sūkṣmo 'vayavaḥ"* „zarter Trieb" und *parus* mit *parva* (I, 347).[2]) In dem Zauberspruch AV. V, 29, 12. 13, in welchem dem Kranken gewünscht wird, dass seine Glieder zunehmen mögen, dass er anschwellen möge „aṅçur iva", erfordert der Sinn für aṅçu die Bedeutung „Stengel, Pflanzentrieb". Der Kranke soll wider schwellen, wie ein saftreicher Pflanzenstengel.[3]) Es ist daher unwahrscheinlich, wenn Thiselton Dyer[4]) glaubt, dieser Vergleich könne sich auf „the swelling berries of the vine" beziehen, weil jener Zeit der morphologische Unterschied zwischen Schössling und Frucht noch nicht so tief wie uns erschienen sei. Wenn wir alle Stellen mit aṅçu prüfen und die für jetzt weglassen, die sich auf Gott Soma beziehen und mythologischen Inhalts sind (wie z. B. IX, 15, 5; 67, 28; 86, 46; I, 46, 10), so zeigt sich nirgends eine Möglichkeit von Früchten, wie Beeren, zu sprechen, die etwa zur Pressung verwendet würden.

---

[1]) Siehe ausser den Versen Taitt. Brāhm. III, 7, 13; Vait. 24 f noch AV. XII, 5, 71 *aṅgā parvāṇi vi çrathaya*. ṚV. X, 97, 12: *aṅgamaṅgam paruṣparuḥ*. TS. II, 5, 6, 1; Ait. Br. III, 31; Vāj. Saṃh. XIII, 20 *kāṇḍātkāṇḍāt paruṣaḥparuṣaḥ* (der Commentar hat eine künstliche Erklärung) u. s. w.

[2]) AV. VIII, 7, 4 ruft der Dichter *aṅçumatīḥ kāṇḍinīr viçākhā oṣadhīḥ* nebeneinander an, „aṅçu versehene" Pflanzen neben Rohrpflanzen und zweiglosen Pflanzen. Doch ist aus dem Verse weiter nichts zu gewinnen, da einige der andern in ihm vorkommenden Bezeichnungen unklar sind.

[3]) *aṅçur ivā pyāyatām ayam.*

[4]) bei M. Müller, l. c. 231. Siehe oben Seite 12.

Es ist oben erörtert worden, dass diese Schossen hellfarbig sein müssen. Eine weitere Eigenschaft von ihnen ist ihr Saftreichtum.

VIII, 9, 19: *yad āpītāso aṅçavo*
gāvo na duhra ūdhabhiḥ,

„wenn diese schwellenden Schossen, wie Kühe mit dem Euter, Milch gaben."

Die Somas heissen I, 168, 3 *tṛptāṅçu:*

somāso na ye sutās tṛptāṅçavo
hṛtsu pītāso duvaso nāsate

„wie gepresste Somas mit saftigem Stengel, die im Magen, wenn sie getrunken sind, nicht ruhen, sind (die Maruts.)" IX, 74, 5:

arāvīd aṅçuḥ sacamāna ūrmiṇā
devāvyaṃ manuṣe pinvate tvacam

„es „brüllte" der Schoss, mit der Woge vereint. Seine göttererfreuende Hülle lässt er dem Menschen schwellen." [1])

---

[1]) Ich übergehe IX, 74, 2 wegen seines mystischen Inhalts, der erst durch die später folgenden Auseinandersetzungen sich erklären wird. — Haug spricht sich Gött. Gel. Anz. 1875, Stück 19 S. 586 dagegen aus, dass man *pīta āpīta* auf die Saftfülle Somas beziehe. „Die Somaschösslinge werden nämlich, ehe der Saft ausgepresst wird, auf die sogenannte Vedi gelegt und mit Wasser benetzt um ihn vor dem Vertrocknen zu schützen und den Saft frischer zu erhalten. Diese Ceremonie, die so alt wie der Somadienst sein muss, heisst *āpyāyana*, das Schwellen des Soma". Ich glaube, dass das nicht ganz richtig ist. Es wird unten über das Āpyāyana, das nur eine von den Sūtrakundigen selbst verschieden aufgefasste Hilfsoperation ist, zu sprechen sein. Es liegt meiner Meinung nach doch nahe, dass von Anfang an nur saftige Pflanzen gewählt wurden und beim Somakauf wird dieses Erfordernis auch ausdrücklich betont. Wenn man sie wirklich ins Wasser legte, um sie frisch zu erhalten, was an sich möglich ist, würde man das schwerlich *āpyāyana* nennen.

Das *āpyāyana* wird notwendig geworden sein, wenn man keine frische Pflanze hatte, oder wenn man den noch darin befindlichen Rest von Saft auswässern wollte, z. B. bei Darbringung der Trester. Ich sehe

Man sagt daher von Soma VIII, 12, 5: *samudra iva pinvate,* „er strotzt wie ein Meer“, ebenso IX, 64, 8; *sindhur na pipye arṇasā* IX, 107, 12 „wie ein Strom war er voll an Saft“; *vṛṣṇe ta indur pīpāya* VI, 44, 21 u. s. w.

Der Saft des Aṅçu heisst *pīyūṣa,* von eben dieser Wurzel *pī, pyā:* III, 48, 2:

yaj jāyathās tad ahar asya kāme
aṅçoḥ pīyūṣam apibo giriṣṭhām.

„Am Tage deiner Geburt trankst du voll Verlangen des Stengels bergentstammten Saft“, ebenso II, 13, 1; X, 94, 8; die Milch des Stengels (*aṅçoḥ payas*) wird IX, 107, 12 erwähnt,[1]) des Stengels Woge (*aṅçor ūrmiḥ*) IX, 96, 8.

Man gewinnt diesen Saft durch „Pressen“ des Stengels: dies heisst *su; asāvi* IX, 62, 4; *suvāno* IX, 92, 1; *suta* I, 125, 3; öfter aber wird vom Melken des Stengels gesprochen: duh I, 137, 3; III, 36, 6. 7; V, 36, 1; IX, 72, 6; 95, 4; X, 94, 9. Auch die Wahl dieses Ausdrucks, der an die Zitzen des Kuheuters erinnert und wohl auch erinnern soll,[2]) lässt vermuten, dass es sich bei der Somapressung nicht um Früchte handelte; sie müssten mindestens länglich, nicht beerenartig gewesen sein.

Der Stengel heisst „berauschend“, „süss“ *madira* VI, 17, 11; 20, 6; *matsara* I, 125, 3; *madhumant* IX, 97, 14. Wichtiger ist das ihm V, 43, 4 beigelegte Wort *sugabhasti:*

daça kṣipo yuñjate bāhū adrim
somasya yā çamitārā suhastā |

aber keinen Anlass anzunehmen, dass im ṚV. darauf mit *āpyā* angespielt ist. Das Wort *āpyā* bekommt durch den fortwährenden Vergleich von Gott und Pflanze zugleich seine mystische Bedeutung.

[1]) Man vergleiche dazu die Ausdrücke *çukraṃ payas* IX, 19, 5; 54, 1; *dyumnavat payas* IX, 66, 30; *pratnaṃ payas* IX, 42, 4 u. s. w.

[2]) Man sagt ja auch deutlich, dass die saftgefüllten Schösslinge wie Kühe mit den Eutern Milch geben. Siehe oben VIII, 9, 19.

madhvo rasaṃ sugabhastir giriṣṭhām
caniçcadad duduhe çukram añçuḥ.

Das Subjekt der zweiten Vershälfte ist, wie leicht ersichtlich, *añçuḥ* und *sugabhastir* ist, wie Ludwig im Gegensatz zum PW. ganz richtig erkannte, Adjektiv dazu. sugabhasti wird sonst mit Bezug auf die Somapresser und Tvaṣṭṛ gebraucht [1]) und bedeutet in diesem Falle wie das sonst widerholt von den Adhvaryus gesagte *suhasta*, „geschickt". Das passt natürlich nicht auf den Somastengel. Bei einer Pflanze kann „schönhändig" nur eine Anzahl zusammensitzender schöner Sprossen bezeichnen. Ludwig übersetzt daher „starkästig". Diese Uebersetzung wird dadurch gestützt, dass in einer bald zu besprechenden Stelle von „Fingern" des Soma gesprochen wird, sowie durch ein ṚV. X, 42, 8 vorkommendes bisher in sehr verschiedener Weise erklärtes Wort: *bahulānta:*

pra yam antar vṛṣasavāso agman
tīvrāḥ somā bahulāntāsa indram.

PW. gibt das nur hier belegte Wort wider mit „dicken Bodensatz habend", ihm folgt Grassmann, und Ludwig sagt „von grossem Umfange". Für die erste von beiden Erklärungen finde ich gar keinen Grund. Noch scheint mir Sāyaṇa's Deutung *bahulam annādikam ante yebhyas te,* welche auch Ludwig für „wohl möglich" hält, dem richtigen näher zu kommen als jene anderen. *bahula* heisst schon im ṚV. ausser „dick" „viel"; *bahulānta* kann also sehr gut „mit zahlreichen Enden" oder „Ausläufern" heissen. *tīvra* bedeutet „spitzig",[2]) *Soma* steht für Somāñçu. Zu übersetzen ist also: „in den in gewaltigen Pressungen die spitzigen, vielverzweigten Somaschossen eingingen".

Für ṚV. V, 43, 4 ergibt sich demnach folgende Ueber-

---

[1]) ṚV. IX, 72, 2 resp. VI, 49, 9.

[2]) An andern Stellen auch, wie sich später ergeben wird, „würzig".

setzung: Die zehn Finger, die beiden Arme, Soma's geschickte Schlächter, schirren an den Stein. Der schönbestockte Stengel molk seinen schimmernden hellen Saft.[1])

Eine andere Stelle, in der möglicherweise von „Händen" der Somapflanze gesprochen wird, ist der unten unter *çarya* zu erwähnende Vers IX, 110, 5; doch ist er in seiner Deutung nicht hinlänglich gesichert, um als Beweis zu dienen.

Eine weitere Charakteristik erhält das Wort aṅçu VIII, 61 (72), 2 durch das Adjektiv *tigma*

ni tigmam abhy aṅçum
sīdad dhotā manāv adhi |
juṣāṇo asya sakhyam ||

tigma heisst „scharf, spitzig" und wird im ṚV. vom Beil, Donnerkeil, Glanz gebraucht; einmal auch von Soma selbst III, 48, 3, wo es wol nur „scharf, kräftig schmeckend" heissen kann.

upasthāya mātaram annam aiṭṭa
tigmam apaçyad abhi somam ūdhar |

„Er trat an die Mutter heran und bat um Speise. Er schaute auf den würzigen Soma im Euter".

Ob *tigma* in unserer ersten Stelle „spitz" (mit Bezug auf die Pflanze) oder „würzig" (mit Bezug auf den Saft) bedeutet, ist nicht zu entscheiden; beides würde sachlich richtig sein.

Mehrfach tritt die Bemerkung auf, dass der Schössling brülle, donnere, zische.[2]) Es ist wol möglich, dass bei dem Zerstossen mit den Steinen der zerplatzende Schössling einen lauten Ton gab, dass der ihm entströmende Saft bei Ver-

---

[1]) Das Wort *suhastya* IX, 107, 21 und *hastya* II, 14, 9, (beide auf Soma bezüglich) übergehe ich; sie sind nicht hinreichend klar; immerhin wäre möglich, dass sie hierher gehören.

[2]) *arāvīt* IX, 74, 5; *roruvat* IX, 91, 3; *dhamant* VIII, 85 (96), 13; *stanayant* IX, 72, 6; *vāvaçāna* IX, 95, 4.

mischung mit der Milch zischte;[1]) darauf kommt aber hier, wo es sich um die Charakteristika der Somapflanze handelt, nicht viel an. Die Betonung dieser Eigenschaften wird nur verständlich in der Voraussetzung, dass die Vorgänge auf dem Opferplatze ein Abbild sind von denen am Himmel, dass die Eigenschaft des donnernden, brüllenden Stieres hergenommen ist von Gott Soma, der als Liebling Vāyus, von den Maruts begleitet, unter Donner und Blitz sich mit Indra in das sturmumtobte Werk der Widergewinnung der himmlischen Kühe teilt. Die Somapflanze ist nun der Vertreter des gleichbenannten Gottes auf der Erde. Auf seinen Repräsentanten werden die Aeusserungen seiner eigenen Macht leicht übertragen. Ohne diesen Gesichtspunkt würden manche Ausdrücke gar nicht verständlich sein. So heisst es z. B.: IX, 68, 6, dass der Añçu umherwandle,[2]) 74, 2, dass die Stütze des Himmels, der wohl eingefügte Behälter, der gefüllte Añçu von allen Seiten herum schreite.[3]) „Wie ein Stier, der die Heerde umkreist, brüllte (Soma); er legte den Glanz der Sonne an“ heisst es 71, 9;[4]) „er regt das Meer

---

[1]) z. B. IX, 50, 1 *ut te çuṣmāsa īrate sindhor ūrmer iva svanaḥ* „es erhebt sich dein Sprühen, ein Sausen wie das von der Woge eines Stromes.“ 67, 18: *te sutāso madintamāḥ çukrā vāyum asṛkṣata* „die süssesten Tropfen, die hellen, entsandten den Wind.“ 69, 2: *pavamānaḥ saṃtaniḥ praghnatām iva madhumān drapsaḥ pari vāram arṣati* „sich läuternd — dem Getöse von Kämpfenden gleich — strömt der süsse Tropfen über die Seihe.“ Vielleicht gehört auch IX, 1, 8 dazu: *tam īṃ hinvanty agruvo dhamanti bākuraṃ dṛtim* „es entsenden ihn die Jungfrauen, sie blasen den Dudelsack“ (= añçu), wenn *bākura* vom pw. recht als Dudelsack erklärt ist. 91, 3 *īrte payo goḥ* „er regt an die Milch der Kuh.“ Selbst bei der einen oder anderen der bezeichneten Stellen ist es mir aber fraglich, ob sie hierher zu ziehen ist.

[2]) *añçuṃ pariyantam ṛgmiyam.*

[3]) *divo yaḥ skambho dharuṇaḥ svātataḥ | āpūrṇo añçuḥ paryeti viçvataḥ.*

[4]) *ukṣeva yūthā pariyann arāvīt adhi tviṣīr adhita sūryasya.*

mit den Winden auf“ IX, 84, 4.[1]) Daher werden die Worte *dhamant, stanayant* besser in dem mythologischen Teil dieses Buches ihre Deutung und Erledigung finden.

c) *kṣip*, Finger.

Dies Wort, sonst nur in der konkreten Bedeutung „Finger“ gebraucht, ist eine Bezeichnung der Somaschossen in dem von ihrer himmlischen Abkunft redenden Verse IX, 79, 4:

diví te nā́bhā paramó yá ādadé
pṛthivyā́s te ruruhuḥ sā́navi kṣípaḥ /
ádrayas tvā bapsati gór ádhi tvací
apsú tvā hástair duduhur manīṣíṇaḥ //

Der 2. Pāda ist nicht, wie Pischel (Ved. Stud. I, 70) will, eine Art von Glosse zum ersten, sondern nur eins von vier selbständigen Gliedern, die der Reihe nach Somas Ursprung am Himmel, sein Wachstum auf der Erde, die Pressung und Wässerung schildern. Der in der ersten Vershälfte ausgesprochene Gedanke kehrt in anderer Fassung IX, 61, 10 (VS. XXVI, 16), wider:

uccā te jātam andhaso
divi ṣad bhūmy ā dade /
ugraṃ çarma mahi çravaḥ //

„In der Höhe ist deines Krautes Ursprung. Am Himmel befindlich hat die Erde es empfangen.“

Pischel lässt sich durch *ruruhuḥ, bapsati, duduhuḥ* bestimmen, den Accent in *ādadé* zu tilgen und übersetzt: „der Nabel von dir, dem vorzüglichsten, wird angeknüpft an den Himmel“; das bedeute soviel als: „du steigst von der Erde zum Himmel hinauf.“ Nun ist aber das Gegenteil davon richtig. Soma steigt vom Himmel auf die Erde; das beweist, ausser vielen andern den himmlischen Ursprung des Krautes

[1]) *Induḥ samudram udiyarti vāyubhiḥ.*

betonenden Versen, auch unsre eben angeführte Parallelstelle. Auch ist die von Pischel vorgeschlagene, ausschliessliche Beziehung von *ya* auf *paramo* unter gleichzeitiger Ergänzung von *asi* nicht ohne textkritische Bedenken, eben weil ein regelrecht betontes Verbum schon daneben steht. Behelfen wir uns also mit dem überlieferten Zustand des Textes, so bleibt, soviel ich sehe, nur übrig *paramo* entweder auf Soma selbst oder auf *divi* oder drittens *sānu* des nächsten Pāda zu beziehen (sānu ist mehrfach z. B. I, 10, 2 Maskulinum). Dann ist *ādadé* entweder passivisch oder medial. Ich ziehe die Verbindung mit *divi* vor, ohne aber andere Möglichkeiten auszuschliessen, und übersetze: „an deiner Geburtsstätte am Himmel, der als der höchste sie empfing, auf der Erde Rücken sind deine „Finger“ gewachsen. Es kauen dich die Steine auf des Rindes Haut, in den Wassern molken dich mit den Händen die Klugen.“ Welche Fassung man bevorzuge, kein Zweifel bleibt an der Uebersetzung des für uns hier wichtigen zweiten Pāda, und dieser sagt, dass auf der Erde Rücken Somas „Finger“ wachsen. Also auch dies Wort scheint darauf zu führen, dass die Somaschösslinge fingerartige, längliche Glieder gewesen sein müssen.

Das gleiche lehrt der einmal vorkommende Ausdruck

d) *vakṣaṇā*, Röhre.

VIII, 1, 17:

sotā hi somam adribhir
em enam apsu dhāvata |
gavyā vastreva vāsayanta in naraḥ
nir dhukṣan vakṣaṇābhyaḥ ||

vakṣaṇāḥ muss, wie Pischel, Vedische Studien I, 178 ff. gezeigt hat, hier den Stengel als den hohlen Ort (die Röhre) in dem der Saft sich befindet, bedeuten. „Presset den Soma mit Steinen; spült ihn in den Wassern. In Milchgewänder

gleichsam ihn kleidend mögen die Männer ihn aus den Stengeln herausmelken." Auch hier steht wider, wie oben öfter bei *aṅçu*,[1]) das Verbum *duh*, und *vakṣaṇā* wird widerholt für Euter oder Zitze der Kuh gebraucht.

e) *vāṇa*, Rohr.

Auch *vāṇá* lässt sich mit grosser Sicherheit als Name für den Somastengel erweisen. Zwei Verse kommen in Betracht, zunächst der nicht nur aus diesem Grunde interessante, ṚV. IV, 24, 9:

bhūyasā vasnam acarat kanīyo
avikrīto akāniṣam punar yan |
sa bhūyasā kanīyo nārirecīt
dīnā dakṣā vi duhanti pra vāṇam ||

Der Vers ist wie die beiden ihm folgenden ein Zusatz zu der Hymne, an deren Ende sie stehen. Oldenberg hat (Ṛgveda I, S. 154) den zehnten gut als Frage eines Sängers erklärt, der seinen Indra gleichsam zum Verkauf ausbietet. Nicht wahrscheinlich ist es aber, wenn er zwischen v. 9 und 10 mehr als einen äusserlichen Zusammenhang vermutet. Gemeinsam ist beiden Versen nur der Gedanke des Angebots zum Kauf und dieses rein äusserliche Bindeglied war wol die Veranlassung sie hier zusammen anzureihen. Gegen die Beziehung des neunten Verses auf Indra spricht die Anwendung des Neutrums *kanīyas*, vor allem das *„vi duhanti pra vāṇam"* des letzten Pāda. Auch Ludwigs Uebersetzung[2]) trifft das richtige nicht; denn es ist nicht gut möglich, *vasnam* mit *kanīyas* zu verbinden. *kanīyas* ist in Pāda *a*) Subjekt, wie es in *c*) Objekt ist, und regiert *vasnam*

[1]) Siehe S. 35.

[2]) „für sehr viel wollte er geringen Kaufpreis; zufrieden [auch] nicht verkauft zu haben kehrte ich um; er aber gab das wenige nicht hin für vieles; Dumme und Kluge mäkeln herum am Kaufpreise."

acarat, das lat. veneo zu vergleichen ist. Ich übersetze also: „um zu hohen Preis kam zu wenig zum Verkauf.“ Dies ist ein gegen einen geizigen Händler gerichteter Vorwurf, der aus dem Munde des Kauflustigen kommt. Auf diesen Händler bezieht sich das im dritten Stollen stehende Pronomen *sa:* „der liess um zu hohen Preis (jetzt) selbst das zu wenige nicht.“ Ueber die dazwischen liegenden Worte des Pāda *b*) *avikrīto akānişam punar yan* ist folgendes zu bemerken. Punar yan heisst nicht, wie das P.W. s. v. *kan* und Grassmann meinen, „kehrte ich heim“, sondern nur „widerkommend“. Der sprechende ist, wie aus *a*) und *c*) hervorgeht, nicht der Händler, sondern der Käufer. Schwierig ist es *ávikrīta* richtig zu erklären. Ueber die in der passiven Bedeutung dieses Particips „unverkauft“ liegende Schwierigkeit sind alle Uebersetzer hinweggegangen; denn „ohne verkauft zu haben“ wäre doch *avikrīya*. Mir scheint daher geeigneter, darin ein Bahuvrīhi zu sehen, „einer dem nicht verkauft worden ist,“ sowie *áhuta* AV. VII, 97, 7, einer ist „dem nicht geopfert worden ist.“ [1]) Auch dieser Gebrauch ist etwas hart; aber er ist grammatisch erklärbar und die Bedeutung passt zu dem übrigen Inhalt des Verses.

Um welchen Verkaufsgegenstand es sich handelt, lehrt der vierte Versteil: *vāṇá*, um das „Rohr“, den Somastengel. Daher schlage ich folgende Uebersetzung vor:

---

[1]) Allerdings wird das einfache *hu* einige Male mit dem Accusativ verbunden, so dass *huta* „unbeopfert“ wäre. Aber dieser Gebrauch des Acc. ist noch fast gar nicht vedisch. Das P.W. notirt nur *tvā juhomi* AV. I, 31, 3. *tvā hoşyāmi* TS VI, 4, 5, 6; vielleicht ṚV. VI, 50, 15. Ganz unabhängig davon können wir áhuta auflösen in yasmai hutaṃ nāsti und ebenso avikrīta in yasya (yasmai) vikrītaṃ nāsti; „dem nicht geopfert“ resp. „nicht verkauft“ wurde; aber nicht „der nicht opferte“ oder „nicht verkaufte“, sowenig als *adatta* = *adattvā* sein wird. Man findet vielleicht eine Schwierigkeit in der Pāṇini VI, 2, 172 widersprechenden Betonung von ávikrīta. Pāṇinis Regel ist aber zu eng gefasst, wie die bei Garbe, KZ. 23, 513, unter No. 2 erwähnten Ausnahmen zeigen.

„Um zu hohen Preis kam zu wenig zum Verkauf. Als man mir nicht verkauft hatte, wollte ich widerkommend damit zufrieden sein. Da liess der (Händler) mir selbst um den zu hohen Preis das zu wenige nicht (mehr). Schwache Geister zermelken jetzt das Rohr." Man wolle bemerken, dass anstatt des gewöhnlichen *duh* hier *vi-pra-duh* steht, was ich durch „zermelken" auszudrücken suchte.

Der Dichter spricht naserümpfend von dem dummen Verkäufer, in dessen Händen jetzt der erwünschte Soma zurückgeblieben ist und zum Trank verwendet wird. Ganz ähnlich sprach, wie wir sahen, ein anderer Sänger seinen Groll gegen die Kīkaṭas und deren Besitz an „niedrigen Zweigen" aus. Dort war Soma in den Händen eines feindlichen Stammes, hier bleibt er das Eigentum eines Händlers, der vielleicht ebenfalls fremdem Geschlecht angehörte.

Unser Vers bietet ein Bild des Feilschens um die Somapflanze, das um so wertvoller ist, als sonst in den Liedern des Ṛgveda hierüber nicht gesprochen wird, aus Gründen, die später ihre Erörterung finden werden.

Noch ein zweites Mal ist *vāṇa* allem Anschein nach eine Bezeichnung des Somastengels: IX, 50, 1:

ut te çuṣmāsa īrate
sindhor ūrmer iva svanaḥ |
vāṇasya codayā pavim. ||

Pavi hat zunächst die Bedeutung „Radschiene, Radkranz," welche hier nicht passt; daneben eine andere, welche von dem PW. als „metallener Beschlag des Speeres oder Pfeiles" angegeben wird. Diese Erklärung trifft nicht ganz das richtige, aber sie führt dahin. Das Nirukta sagt 12, 30, dass *pavi* soviel als *çalya* „Pfeil" sei und die Nighaṇṭus (sowie andre Lexikographen) führen unser Wort 2, 20 als *vajranāman* an.

In einem Vāj. Saṃh. VI, 30 an den Upāñçusavana genannten Pressstein gerichteten Spruch heisst es: *uttamena pavinorjasvantaṃ madhumantaṃ payasvantam (adhvaraṃ*

kṛdhi). Bei einem Stein kann *pavi* nur eine Fläche oder Kante sein; ein metallener Beschlag des Somasteines, wie das PW meint, existirt nicht; wohl aber heisst nach Pischels sehr einleuchtender Deutung der Pressstein ṚV. VIII, 26, 24: *açvapṛṣṭha* „mit scharfem Rücken.“[1]) Wir tun daher recht, wenn wir die Worte der Vājasaneyi Saṃh. *uttamena pavinā* mit *Mahīdhara* gleich *utkṛṣṭena vajrasadṛçena* setzen und damit den Angaben unsers alten Vedalexikons uns nähern. „Bereite das Opfer mit deiner besten Kante (oder „Rücken“).“ Eggeling übersetzt Çat. Brāhm. III, 9, 4, 5 direkt mit „bolt“.

So ist es denn auch ṚV. X, 180, 2

sṛkaṃ saṃçāya pavim indra tigmam
vi çatrūn tādhi vi mṛdho nudasva,

zu fassen, *tigma pavi* ist nichts andres als Indras Donnerkeil *(vajra),* der widerholt „scharf“ genannt wird.[2])

Kehren wir zu den Worten *vāṇasya codayā pavim* zurück, so wird nach dem oben gesagten *vāṇasya pavi* ein kantiges, donnerkeil-ähnliches Stück des Somastengels sein, für den sonst allgemeiner *aṅçu* gesagt wird. Wir gewinnen damit ein Zeugnis über die äussere Form des Somastengels, welches ziemlich vereinzelt steht; das wenige, was in dieser Beziehung hinzuzufügen ist, wird später seine Stelle finden.

f) *upāruh,* Schössling (?)

Dieser Ausdruck steht nur an einer Stelle IX, 68, 2:

---

[1]) ṚV. V, 31, 5 heissen die Steine selbst *anaçvāsaḥ pavayo 'rathā* Radkränze ohne Wagen und Pferde, welche die Dasyus angreifen. Zwischen den vierkantigen Teilen des Radkranzes und der Bedeutung, „Kante, Donnerkeil“, lässt sich, wie mir scheint, leicht der Uebergang finden, wenn man die Bezeichnung *caturbhṛṣṭi,* die der Donnerkeil AV. X, 5, 50 erhält, herbeizieht.

[2]) *tigma* ṚV. I, 33, 13; VII, 18, 18; *tīkṣṇa* AV. XII, 5, 66; *triṣandhi* AV. XI, 10, 3; *caturbhṛṣṭi* AV. X, 5, 50. Indra schärft ihn zum Kampf gegen die Feinde. I, 55, 1; VIII, 15, 7; 65 (76), 9 u. s.

sa roruvad abhi pūrvā acikradat
upāruhaḥ çrathayan svādate hariḥ |
tiraḥ pavitraṃ pariyann uru jrayo
ni çaryāṇi dadhate deva ā varam.

Leider kommt das Wort sonst nicht vor, so dass wir über seine genauere Bedeutung nur auf Vermutungen angewiesen sind und aus dieser Stelle nichts für die Somapflanze Charakteristisches entnehmen können. Sāyaṇa deutet es auf die durchbrechenden Pflanzen (*ūrdhvaṃ prādurbhavanaçīlā oṣadhayas*), das PW. sagt „Schoss“, Ludwig *pūrvā upāruhaḥ* „Spitzen der Zweige.“ Da auch das Verbum *upāruh* uns keinen Anhalt gewährt, weil es erst im späteren Sanskrit vorkommt, so enthalte ich mich jedes Deutungsversuchs. Es würde sich ebensowenig ein sicheres Resultat ergeben wie bei einer Besprechung der drei avestischen Yasna X, 5 stehenden Namen von Teilen der Haomapflanze: *varṣajī*, *fraspāregha*, *fravākṣa*, über die ich nichts zu sagen wage. Nur so viel scheint wol aus ihnen hervorzugehen, wenn wir wenigstens die einheimische Ueberlieferung und Neriosengh berücksichtigen, dass auch hier von Früchten Haomas nicht gesprochen ist.

g) *andhas*, Pflanze; Trank.

Die geringsten Ergebnisse liefert eine Untersuchung des so häufig von Soma gebrauchten Wortes *andhas*. Es gehört fast ausschliesslich dem Ṛgveda an, kommt im Avesta gar nicht, im Atharva nur zweimal und in der übrigen Litteratur nach Ausweis des PW sehr selten vor; es scheint früh ausgestorben zu sein. Gleichwohl ist es alt, denn seine Verwandtschaft mit ἄνθος liegt klar zu Tage. Haug hat wol mit Rücksicht auf diese Verwandtschaft versucht, dem Wort eine sehr bestimmte Bedeutung zuzuweisen, indem er andhas für einen blühenden Somazweig erklärte.[1]) Es ist möglich,

[1]) Göttinger Gel. Anz. 1875, S. 595: „die Blüten, die bei dem Sarcostemma intermedium weiss sind, haben die Formen von Dolden, sind gross

dass dies die einstige Bedeutung des Wortes gewesen ist; der tatsächliche Befund erlaubt nicht, sie noch für den Ṛgveda anzusetzen.

Eine Reihe von Stellen scheidet von vornherein aus, weil *andhas* in ihnen in schon formelhaft gewordenen Verbindungen steht und keine Auskunft aus ihnen zu erlangen ist.[1]) Aus den übrigen ist zunächst zu entnehmen, dass der Adler es holt und bringt,[2]) dass es dem Himmel entstammt,[3]) es heisst *somasya-andhas* oder *somyam andhas*,[4]) steht X, 94, 8 neben aṅçu und scheint der allgemeinere Ausdruck zu sein.[5]) In all diesen Fällen ist *andhas* lediglich die Somapflanze.

Von Adjektiven, die damit verbunden sind, habe ich angemerkt *çukra* IV, 27, 5; *çubhra* IX, 62, 5; öfter *madhu* I, 135, 4; III, 40, 1; V, 34, 2 u. s. w.; *madya* VII, 92, 1; *goṛjīka* VII, 21, 1; *vivakṣaṇa* VIII, 1, 25; *manīṣin* II, 19, 1; *sudakṣa* IV, 16, 1; *sudakṣa*, *prahoṣin* VIII, 81, 4. Sie besagen alle nicht viel; das etwas bedeutsamere *pṛṣṭhya* IV, 20, 4 bespreche ich später.

Die neben *andhas* stehenden Substantiva und Verba sind etwas wichtiger; sie zeigen, dass unser Wort im Ṛgveda ausser Somapflanze auch den Somasaft bedeutet. Hierbei ist beachtenswert, dass das bei *aṅçu* u. a. oft auftretende

---

und fleischig und stehen am Ende der ganz blattlosen Zweige, deren oberer Teil zart ist, und die von manchen Tieren, wie den Ziegen gefressen werden; andhas bedeutet sonach offenbar den blühenden Somazweig und nicht Kraut im allgemeinen."

[1]) Mit *pā:* III, 40, 1: *sa pāhi madhvo andhasaḥ* VIII, 13, 21: *imasya pāhy andhasaḥ* 17, 4: *pibā su çiprinn andhasaḥ*; 84, 2; V, 51, 5; VII, 90, 1; I, 135, 4. Mit *mand:* *mandāno yāhy andhaso* I, 82, 5; 80, 6; VI, 43, 4; VIII, 33, 7; X, 50, 1; 167, 2 u. s. w. Mit *made:* *madeṣu andhaso made* VIII, 17, 8; 32, 28; 33, 4 u. s. w.

[2]) V, 45, 9; IX, 68, 6; X, 144, 5 (mānám andhasaḥ s. S. 19).

[3]) IX, 61, 10 s. S. 39.

[4]) VIII, 32, 28; X, 32, 1; 50, 7.

[5]) *sutasya somyasyāndhaso aṅçoḥ pīyūṣam.*

Verb *duh* bei *andhas*, wenn ich recht sehe, nie vorkommt. Auch dieser Umstand weist wie oben Vers X, 94, 8 darauf hin, dass andhas das allgemeine Wort ist, das, woraus wirklich der Saft gewonnen wird, dagegen der aṅçu.

1) andhas heisst „Somapflanze".

su: III, 48, 1; IV, 16, 1 *asmā id andhaḥ suṣumā sudakṣam;* V, 30, 6; 51, 5; VII, 21, 1; 90, 1; VIII, 2, 1; IX, 58, 1; 62, 5 (?); 101, 13; X, 76, 6. — *andhasaḥ sutam* VI, 42, 4.

baps (bhas) I, 28, 7.

kṛ akāry-andhaso varīman VI, 63, 3.

pī IV, 27, 5.

2) *andhas* heisst „Somatrank."

arṣ andhasā IX, 1, 4; 86, 44 (nom.).

dhanv andhasā IX, 67, 2.

vas apo andhasā IX, 16, 2.

sru + *pari* andhasā IX, 55, 1.

dhārā andhasaḥ IX, 58, 1.

indavo 'ndhasaḥ AV. VI, 2, 2.

pū IV, 1, 19; IX, 55, 3; 61, 19.

siñc, mit und ohne *pari* II, 14, 1; IV, 1, 19; VI, 68, 11; VIII, 24, 16; X, 116, 4. AV VII, 58, 2.

und + *vi* V, 54, 8 *madhvo andhasā.*

yam VII, 92, 1; *hu* II, 14, 5; *bhṛ* + *pra* V, 41, 3 (siehe unter 1 su: VI, 42, 4 *pra bharāndhasaḥ sutam*).

aç + *vi* IX, 51, 3; *uc* + *sam* VII, 20, 4; *pā* I, 135, 4; II, 19, 1; 35, 1 u. s. w. (andere Beispiele siehe S. 46) *yātanāndhāṅsi pītaye* VII, 59, 5; *mad* IX, 107, 2; *mand* (s. S. 46), *jarhṛṣāṇo* und *dhṛṣamāṇo* andhasā I, 52, 2. 5; *papri* I, 52, 3; *vṛṣ* + *ā* VIII, 50, 3; *avitā* VIII, 13, 15; *bharad no vājam andhasā* IX, 52, 1; *budh* X, 32, 1.

andhāṅsi madirāṇy ā — agman VI, 69, 7; ähnlich VII, 68, 2; 73, 4.

Bei einigen der Beispiele kann man der Meinung sein, dass sie zur zweiten resp. zur ersten Gruppe gehören, bei einigen anderen wie VIII, 67, 1; IX, 101, 1; X, 144, 5 ist die Deutung überhaupt zweifelhaft; das wird aber an dem Ergebnis nichts ändern, dass *andhas* nirgends mehr die Blüte der Somapflanze, wie man nach Ausweis des griechischen *ἄνθος* erwarten könnte, bedeutet, sondern lediglich Pflanze (d. h. Somapflanze) und Somatrank. Um dies Ergebnis möglichst gesichert hinzustellen, habe ich meine Sammlungen breiter als sonst nötig wäre vorgelegt. Es zeigt sich, dass die Angabe der Commentare, dass *andhas* gleich *anna* sei, nicht ohne Berechtigung ist; denn der Somatrank ist ja selbst eine „Speise" und als solche wird er auch R̥V. VIII, 4, 12 bezeichnet:

svayaṃ cit sa manyate dāçurir jano
yatrā somasya tr̥mpasi |
idaṃ te annam yujyaṃ samukṣitam
tasyehi pra dravā piba. ||

Eine sich an 1) anschliessende nur einmal vorkommende dritte Bedeutung: Aeusseres der Somapflanze, Schale, wird unter h) erwähnt werden.

An zwei Stellen wird Gott Indu von seinem Repräsentanten, dem andhas, deutlich unterschieden IX, 51, 3:

tava tya indo andhaso
devā madhor vy açnate |
pavamānasya marutaḥ ||

„Es geniessen, o Indu, von deinem süssen Andhas die Götter, von dem sich läuternden die Maruts" und X, 115, 3:

taṃ vo viṃ na druṣadaṃ devam andhasah |
induṃ prothantaṃ pravapantam arṇavam ||

„Diesen euern wie ein Vogel nistenden Gott des Andhas, den Indu, den schnaubenden, den Wasser ausschüttenden."

Noch ist ein Vers zu erörtern, in dem die Vedaerklärung unserm Wort eine ganz andere Bedeutung als ihm sonst zukommt, beizulegen pflegt; ich habe ihn bis zu-

letzt aufgespart, weil meine Ansicht von der meiner Vorgänger sehr wesentlich abweicht.

ṚV. VII, 96, 2:

ubhé yát te mahinā́ çubhre ándhasī
adhikṣiyánti pūrávaḥ |
sá no bodhy avitrī́ marútsakhā
códa rā́dho maghónām ||

PW und ähnlich Grassmann beziehen den Dual *andhasī*, der im ṚV. nur hier vorkommt, auf Rasen am Flussufer, während Ludwig „an deinen beiden schönen (Ufer-)wässern“ übersetzt.

Angesichts der Fülle von Belegen für die gewöhnliche Bedeutung von andhas erscheint mir die Annahme einer vierten von jenen gänzlich abweichenden und dazu noch auf diese einzige Stelle beschränkten eine vollständige Unmöglichkeit. *andhasī* kann nur heissen „die beiden Pflanzen“ oder „die beiden Säfte“. Der Commentar zum Çat. Br. sagt in der Tat *„anne“*. Es fragt sich, ob darunter sich etwas bestimmtes denken lässt.

Ludwig hat in seinem Commentar auf Çat. Brāhm. V, 1, 2, 10 hingewiesen, wo es heisst: *prajāpater vā ete andhasī yat somaç ca surā ca | tataḥ satyaṃ çrīr jyotiḥ somo 'nṛtaṃ pāpmā tamaḥ surā | ete evaitad ubhe andhasī ujjayati.* „Prajāpati gehören diese beiden Tränke, Soma und Surā. Daher ist Soma Wahrheit, Ansehen, Licht, Surā aber Lüge, Verwerflichkeit, Finsternis. Diese beiden Getränke gewinnt er.“ Dazu kommt Çat. Brāhm. XII, 7, 3, 4: *ta etad andhasor vipānam apaçyan* „sie sahen das Wegtrinken beider Tränke“ — gemeint sind auch hier Soma und Surā.

Soma und Surā werden, wie später zu erörtern sein wird, zusammen bei der Sautrāmaṇīfeier verwendet,[1]) für die die zur Bereitung der Surā dienende Pflanze ebenso wie das Somakraut

[1]) Vgl. vorläufig den Vers Vāj. Saṃh. XX, 27 oben S. 32.

gekauft wird. Kāt. XIX, 1, 18 schreibt dazu çaṣpakraya, den „Kauf von çaṣpa“ vor und der Commentar erklärt çaṣpa als gekeimten Reis; andere meinen, dass es nur eine Grasart sei.

Als Götter, denen bei der Sautrāmaṇī geopfert wird, werden ausser Indra sutrāman nur noch die Açvins und Sarasvatī genannt. Die Erwähnung der letzteren ist, scheint mir, gerade in diesem Zusammenhange belangreich; denn die in unserm Ṛgvedaverse mit *çubhra* angeredete Gottheit ist eben Sarasvatī, an deren Ufer die Pūrus wohnen. Sarasvatī gilt in der indischen Tradition als der Strom, an deren Ufer die Götter die mit Süssigkeit gemischte Gerste einpflügten. Wenigstens heisst es in einem Zauberspruch des Atharvaveda (VI, 30, 1):

devā imaṃ madhunā saṃyutaṃ yavaṃ
sarasvatyām adhi maṇāv acarkṛṣuḥ |
indra āsīt sīrapatiḥ çatakratuḥ
kīnāçā āsan marutaḥ sudānavaḥ ||

„die Götter pflügten diese mit Honig gemischte Gerste an der Sarasvatī ein über einem Amulet. Indra Çatakratu war der Herr des Pfluges, die reichspendenden Maruts die Treiber.“ Der Strom steht hier zu den Maruts in naher Beziehung und das ist gerade auch in dem Ṛgverse der Fall. In dem einen Verse wird von der himmlischen Sarasvatī, in dem andern von ihrer irdischen Schwester gesprochen. Wie die göttliche reich ist an añçu's oder parus', so war es vermutlich auch ihr irdisches Ebenbild, und *andhasī* sind nicht die beiden Rasenufer, sondern die beiden Pflanzen, die in Soma und Surā die köstlichsten der Tränke liefern. *adhikṣiyanti* „sich ausbreiten über“ ist dem Sinne nach soviel als ujjayati in dem oben angeführten Abschnitt des Çat. Brāhm.[1]) Ich übersetze daher:

---

[1]) andhasī ujjayati.

„Wenn, o strahlende, die Pūrus gewaltsam sich bemächtigen der beiden Andhas (an deinen Ufern), dann sei uns gnädig als Freundin der Maruts und wende uns zu die Gunst der Mächtigen.“

h) Die Somaschale.

Wenn der Stengel vom Stein zerstossen ist[1]) und der Saft abfliesst, bleibt die Schale zurück. Diese Schale wird an einer Stelle *andhas* genannt.

IX, 86, 44 bc:

mahī na dhārā aty andho arṣati |
ahir na jūrṇām ati sarpati tvacam

„wie ein grosser Strom fliesst er über die Schale. Wie eine Schlange kriecht er über die alte Haut.“ Ausserdem finden sich noch folgende Bezeichnungen:

vavri IX, 69, 9:

sutāḥ pavitram ati yanty avyam
hitvī vavriṃ harito vṛṣṭim accha |

„die Tropfen überschreiten die Schafwollseihe; goldig verlassen sie die Hülle und werden ein Regen.“ [2])

---

[1]) *grāvṇā tunno* IX, 67, 19.

[2]) Auf Gott Soma bezieht sich IX, 71, 2:

pra kṛṣṭiheva çūṣa eti roruvad
asuryaṃ varṇaṃ ni riṇīte asya tam |
jahāti vavriṃ pitur eti niṣkṛtam
upaprutaṃ kṛṇute nirṇijaṃ tanā. ||

Eine sichere Uebersetzung dieses Verses gibt es meines Wissens nicht. Auch die v. Bradke's, Dyaus Asura, S. 38 „jene Art desselben enthüllt er“ ist zu farblos ausgefallen. *Asurya varṇa* ist, wie Ait. Br. VI, 36, 14; Taitt. Br. I, 4, 7, 1; Tāṇḍya Br. IX, 10, 2 lehren, eine Bezeichnung der asurischen Hülle oder Gestalt und kann auch an unserer Stelle nur so verstanden werden. *riṇīte* ist wie IX, 14, 4 niriṇāno reflexiv und *asya* verweist auf das Vers 1 genannte druh rakṣas. Es heisst also „er löst los von sich dessen asurische Hülle.“ Man vergleiche dazu die verwandten Ideen IX, 66, 24: *pavamānaḥ — çukraṃ jyotir ajījanat kṛṣṇā tamāṅsi jaṅghanat* und IX, 41, 1 (*somāḥ*) *ghnantaḥ kṛṣṇām apa tvacam.*

tvac ausser ṚV. IX, 86, 44 noch Taitt. Br. III, 7, 13, 1:

yat te tvacaṃ bibhidur yac ca yonim,

„wenn die Steine deine Haut zerrissen und deinen Schooss.“ [1])

çarīra Taitt. Br. III, 7, 13, 2:

ahāc charīraṃ payasā sametya
anyonyo bhavati varṇo asya |

„er verliess seinen Leib. Bei der Vereinigung mit der Milch wird des einen Farbe die des andern.“ (Milch und Soma tauschen gleichsam ihre Farbe). Mit çarīra gleichbedeutend ist *çaryāṇi tānvā* ṚV. IX, 14, 4:

niriṇāno vi dhāvati
jahac charyāṇi tānvā |
atrā saṃ jighnate yujā ||

„abstreifend (seine Hülle) fliesst er ab, verlassend seines Leibes zerrissene Glieder[2]) und trifft zusammen mit dem Genossen.

çarya IX, 68, 2:

tiraḥ pavitraṃ pariyann uru jrayo
ni çaryāṇi dadhate deva ā varam |

„über die Seihe eilend in die Freiheit legt der Gott nach seinem Wunsch (?) die Trester ab.“

tānva IX, 78, 1:

gṛbhṇāti ripram avir asya tānvā
çuddho devānām upa yāti niṣkṛtam |

„die Seihe nimmt an sich seine Unreinheit, die Reste seines Leibes. Gereinigt geht er hin zum Götterfest“ d. h. die Seihe nimmt Schmutz und Trester auf.

Man beachte auch, dass König Soma auf dem Opferplatz zuerst in ein Tuch symbolisch eingeschlagen ist. Ich halte daher *asurya varṇa* für gleichbedeutend mit *asiknī tvac*. Möglich ist, dass auch hier, wie so oft der irdische Soma mit dem himmlischen verglichen wird und die Schale das „asurische“ sein soll.

[1]) Siehe auch S. 34 pinvate tvacam.

[2]) So ganz richtig Ludwig.

Die vorstehenden Uebersetzungen bedürfen einiger rechtfertigender Worte. Das PW fasst *çarya* als das Rohrgeflecht an der Somaseihe; die Seihe ist aber weder im Ṛgveda noch später ein „Rohrgeflecht". Die Ausdrücke *ati sarpati tvacam, hitvī vavrim, ahāc charīram* lehren auch *jahac charyāṇi tānvā* richtig verstehen. Diese çarya's sind die Fetzen des von den Steinen zerrissenen Rohres, des Somaleibes; çarya gehört zu *çara* Rohr und erinnert an *vāṇa*, Rohr, das wir oben unter e) als eine Bezeichnung des Somastengels kennen lernten; es ist gleich avest. *sairya*, das Vendidad 3, 8 u. s. die festen Bestandteile des Leibes, also Gerippe, Gebein bedeutet.[1]) Daraus ergibt sich auch, dass wir *tānva* mit Ludwig zu *tanu*, Körper, stellen müssen, nicht mit dem PW in der Bedeutung „geflochten, gewebt" zu Wurzel *tan*.

Ausser *çarya* findet sich zweimal ein Femininum *çaryā* im Plur.: IX, 110, 5:

abhyabhi hi çravasā tatarditha
utsaṃ na kaṃ cij janapānam akṣitam |
çaryābhir na bharamāṇo gabhastyoḥ ||

und in dem dunklen Verse X, 61, 3, wo die Commentare es mit aṅgulī, Finger, erklären. *çaryā* steht in der Tat Ngh. 2, 5 wie çākhā u. a. als aṅgulināman verzeichnet. Da es von çarya nicht zu trennen ist, wird „Rohr" seine ursprüngliche Bedeutung gewesen sein. Das Neutrum ist zu speziellerer Bedeutung „Trümmer des Rohres, Trester" gelangt; vielleicht liegt in der Wahl des Feminins eine Unterscheidung der Art, dass çaryāḥ wirklich Rohrstengel sind. Ich übersetze ganz vermutungsweise: „du hast ja durch deinen Ruhm uns gleichsam einen Brunnen für die Menschen zum Trinken, unversieglich, eröffnet: von den Rohren gleichsam in Händen getragen."[2]) Man vergleiche dazu das früher besprochene *aṅçu sugabhasti*.

[1]) Geldner, drei Yasht S. 133.

[2]) Der Dual gabhastyoḥ ist nahezu formelhaft; er steht hier für den Plural, wie V, 54, 11; IX, 64, 5 (36, 4).

i) Ist der Somastengel kantig?

Das zur Beantwortung dieser Frage sich bietende Material ist überaus dürftig und erlaubt keinen sicheren Schluss. Auch hier spielt ein mythologisches Element hinein, das, wenn wir zu rein sachlichen Ergebnissen kommen wollen, sorgfältig auszuschliessen ist. Die eine der einen Anhalt gewährenden Stellen ist unter *vāṇa (vāṇasya codayā pavim)* früher besprochen worden. Es kommt weiter ein Wort *pṛṣṭhya* in Betracht, das ein Beiwort Somas und des Saftes ist. IV, 20, 4:

pā indra pratibhṛtasya madhvaḥ
sam andhasā mamadaḥ pṛṣṭhyena.

Das PW. sagt s. v.: „zur Höhe gehörig, von Höhen kommend"; aber ich bezweifle, dass diese Deutung richtig ist, obwol die Berge ja als Heimat der Pflanze im ṚV. gelten. Gegen die Rothsche Uebersetzung besteht der Einwand, dass pṛṣṭha allein nicht „Berg", sondern eben nur „Rücken" heisst. Wenigstens in beiden im PW. dafür angeführten Ṛgvedastellen steht parvatasya daneben, in einer dritten ergibt sich aus dem dabeistehenden loc. (sic) bhūmā diese Ergänzung leicht.[1]) Daher wird ein *andhaḥ pṛṣṭhyam* wahrscheinlich nicht der von den Bergen, sondern aus den pṛṣṭha der Pflanze kommende Saft sein; ebenso IV, 3, 10: *pumāñ agniḥ payasā pṛṣṭhyena* „der männliche Agni ist mit der Milch der pṛṣṭha gesalbt."[2]) Was damit gemeint ist, darüber gibt IX, 14, 7 Auskunft, wo von den „pṛṣṭhas des Starken" gesprochen wird.

abhi kṣipaḥ sam agmata
marjayantīr iṣas patim /
pṛṣṭhā gṛbhṇata vājinaḥ //

---

[1]) Ebenso heisst es z. B. Manu 7, 147 giripṛṣṭha.

[2]) Ludwig übersetzt hier (330, 10) „mit dem für seinen Rücken bestimmten Masse," an der vorigen Stelle: „der von des (Himmels) Rücken kommt."

„es vereinten sich die Finger zum Schmuck des Herrn der Speise; sie ergriffen die Rücken des Starken.“ Der wahrscheinliche Zusammenhang dieser drei Stellen lässt vermuten, dass es sich um nicht ganz runde, sondern gekantete Schösslinge handelte; aber mehr als das Gesagte bin ich beizubringen nicht im Stande.[1])

k) Einige Angaben der Brāhmaṇas.

Ait. Brāhm. II, 20, 15 lautet ein Nigada: *adhvaryo Indrāya somaṃ sotā madhumantaṃ vṛṣṭivaniṃ tīvrāntaṃ bahuramadhyaṃ vasumate, rudravate* — „Presset, o Adhvaryu, dem Indra Soma, den honigreichen, v., scharfspitzigen, in der Mitte dicken, für Indra, den die Vasus, die Rudras u. s. w. begleiten.“ Das Çāṅkh. Çr. Sūtra fügt VI, 7, 10 noch die Adjektiva *ūrjasvant, payasvant* „labungs- und saftreich“ hinzu.[2])

vṛṣṭivani heisst „Regen liebend“ oder, was auf dasselbe hinaus kommt, „Regen bringend“. vani bildet nach Pāṇ. III, 2, 27 Nom. agentis und Taitt. Saṃh. II, 4, 10, 3 heisst es von der *varṣāhvā* oder *varṣābhū*, einer zur Regenzeit erscheinenden Pflanze: *eṣā vā oṣadhīnāṃ vṛṣṭivanis tayaiva vṛṣṭim ā cyāvayati:* „diese unter den Pflanzen liebt den Regen; durch sie bringt er den Regen herbei.“ Nach dem Aitareya Brāhmaṇa ist das also auch eine Eigenschaft der Somapflanze und wenn wir erwägen, dass der aus ihr bereitete Trank besonders Indra und Vāyu, auch den Maruts, also den Göttern vor allem gebührt, deren Regiment die Regenzeit bedeutet, so wäre nicht unwahrscheinlich, dass der Somatrank aus einer Pflanze bereitet wurde, die grade zu dieser Zeit in vollem Safte stand. Was der Ṛ̣V. uns zur Bestätigung dieser An-

---

[1]) Ausser Ansatz muss das Wort *tripṛṣṭha* bleiben, das ein widerholter Begleiter des himmlischen Soma z. B. IX, 71, 7; 75, 3 ist; die betreffenden Verse werden später ihre Stelle finden.

[2]) Taitt. Saṃh. I, 2, 7 a somaṃ te krīṇāmy ūrjasvantaṃ payasvantaṃ vīryavantam abhimātiṣāham.

gabe bietet, ist nicht viel; das Wenige aber ist wertvoll genug, um hier Beachtung zu finden. ṚV. II, 13, 1:

ṛtur janitrī tasyā apás pari
makṣū jāta āviçad yāsu vardhate |
tad āhanā abhavat pipyuṣī payaḥ
añçoḥ pīyūṣaṃ prathamaṃ tad ukthyam ||

„Die Jahreszeit ist die Mutter. Von ihr geboren ging er alsbald in die Wasser, in denen er gedeiht. Da wurde sie strotzend, schwellend an Milch: des Schösslings Saft ist zuerst zu preisen.“ Welche Zeit gemeint ist, kann nicht zweifelhaft sein. pipyuṣī payas bezieht sich weder auf die „Somaschlingpflanze“, wie Sāyaṇa meint, noch auf eine Kuh, wie Ludwig zu glauben scheint, sondern auf die *janitrī*, auf die es grammatisch und auch inhaltlich allein passt: die Mutter wird nach der Geburt reich an Milch. Milchstrotzend und üppig ist aber nur die Regenzeit. Daher sagt der indische Commentar ganz richtig: *ṛtur varṣākhyaḥ kālaḥ somasya jananī bhavati.* Ihr Sohn, das Subjekt zu *jātaḥ*, *vardhate*, ist der saftige Añçu, der in ihr gedeiht. *āhanas*, strotzend, sonst auch ein Beiwort Somas selbst (IX, 75, 5; X, 125, 2) ist hier der Mutter beigelegt. Es ist mit *ἄφενος* zusammengestellt worden.[1]) Dies Zeugnis des ṚV. scheint mir darum nicht ohne Bedeutung, weil auch im Avesta Y. 10, 3 Wolke und Wasser gepriesen werden, die Haomas Leib auf den Höhen der Berge wachsen machen.[2])

Jene Ṛgvedastelle ist nicht die einzige. Ihr beizugesellen ist IX, 82, 3:

parjanyaḥ pitā mahiṣasya parṇino
nābhā pṛthivyā giriṣu kṣayaṃ dadhe |
svasāra āpo abhi gā utāsaran
saṃ grāvabhir nasate vīte adhvare ||

[1]) Bezz. Beitr. 6, 237.

[2])
staomi maēghem ca vārem ca
yā tē kehrpem vakhṣayatō
barṣnuṣ paiti gairinām.

„Parjanya ist der Vater des gewaltigen Vogels.[1]) Inmitten der Erde nahm dieser auf Bergen seinen Sitz. Die schwesterlichen Wasser strömten zu den Milchtränken. Mit den Steinen verbindet er sich, wenn erwünscht ist das Opfer.“

Wenn auch in Pāda *a*) von Gott Soma gesprochen ist, so rechtfertigt doch der stete Parallelismus zwischen Gott und Pflanze, der uns noch oft beschäftigen wird, sowie der rasche Uebergang in unserm Verse von dem einen zum andern meine Annahme, dass der Sohn des Parjanya ebensowol die Somapflanze als der göttliche Soma ist.

Noch einen dritten Beleg, der sich mit den in ṚV. II, 13, 1 und IX, 82, 3 ausgesprochenen Ansichten nahe berührt, kann ich hinzufügen: IX, 113, 3:

parjanyavṛddhaṃ mahiṣaṃ
[taṃ] sūryasya duhitābharat |
taṃ gandharvāḥ praty agṛbhṇan
taṃ some rasam ādadhur
indrāyendo pari srava. ||

„Es brachte Sūryas Tochter den gewaltigen, durch Parjanya gekräftigten. Ihn ergriffen die Gandharven, sie legten den Saft in Soma. Für Indra, o Indu, fliesse.“

Sūrya's Tochter ist hier nicht Sūryā, sondern die *ṛtur janitrī*, die Jahreszeit.[2]) Wie es eben hiess, dass er in den Wassern gedeiht, dass Parjanya sein Vater sei, so nennt ihn dieser Vers „von Parjanya gekräftigt“. Auch hier wider begegnen wir dem raschen Wechsel zwischen Gott und Pflanze resp. Saft.

---

[1]) PW. und Ludwig „blättertragend“. Ich habe diese scheinbar nächstliegende Uebersetzung nicht angenommen. Soma ist nicht blättertragend; an keiner sicheren Stelle ist davon etwas gesagt. Die Rede ist in unserem Verse von Gott Soma, der auf der Erde seinen Sitz genommen hat und dieser Gott heisst, wie sich später ergeben wird, widerholt „Vogel“.

[2]) Sie ist auch Indras Mutter. III, 48, 2 giesst sie ihm den Soma in des Vaters Hause ein. Auch IX. 1. 6 ist die Tochter Sūryas die Jahreszeit.

Wann Parjanya sein Regiment antritt, darüber lässt R̥V. V, 83 keinen Zweifel: zur Regenzeit.

So wird auch bei der Frage nach der Zeit der Somapflanze sich der Parallelismus zwischen Gott und Pflanze bewähren, und wie jener zur Regenzeit in besondere Beziehung tritt,[1]) dürfte auch diese eben dann im reichsten Safte stehen.

Ausser vr̥ṣṭivani sagt das Ait. Brāhm. noch von dem Somakraut, dass es *tīvrānta* und *bahuramadhya* sei. Das erste wird im PW. durch „wol am Ende (durch die Gährung) scharf, stark werdend," im pw. durch: „etwa scharfe Wirkung habend", erklärt; das zweite im PW. mir ganz unverständlich, später im pw. allein richtig mit: „in der Mitte dick". Der Gegensatz *tīvrānta*, *bahuramadhya* weist darauf hin, dass auch tīvrānta als ein Charakteristikum der Somapflanze, nicht des Saftes anzusehen ist. Die ursprüngliche Bedeutung von *tīvra* war wie von dem auf die gleiche Wurzel zurückgehenden tigma, tīkṣṇa „spitz, scharf"[2]): „spitz an den Enden, dick in der Mitte" ist eine so klare und einfache Bezeichnung des Somastengels. dass man an der Richtigkeit dieser Uebersetzung kaum zweifeln kann. „Spitz" heissen die Somas auch X, 42, 8; die andern Ausdrücke (*bahulānta* resp. *bahuramadhya*) decken sich nicht, widersprechen aber auch einander nicht, weil bahura und bahula nicht gleichbedeutend sind.[3])

Dass das Aitareya Soma ausserdem noch *madhumant*, das Çāṅkhāyana Sūtra ihn *ūrjasvant*, *payasvant* nennt, fügt zu dem, was wir bereits wissen, nichts Neues hinzu. Sein Saftreichtum war ein zu notwendiges Erfordernis, als dass er nicht überall, im R̥gveda wie in den Brāhmaṇas, hätte

[1]) Das Nähere hierüber siehe im zweiten Teil.

[2]) Weiteres siehe unten.

[3]) Vgl. oben S. 36.

betont werden sollen. Selbst für den Fall, dass Substitute die Stelle des wirklichen Soma vertreten müssen, ist der Milchreichtum der Ersatzmittel ein von Sūtraverfassern betontes natürliches Requisit. (S. Seite 21, Anm.). Çat. Brāhm. III, 3, 3, 18 (S. 253) heisst es in dem den Somakauf behandelnden Abschnitt: „wenn er ihn in der Nähe von Gewässern kauft — Saft sind die Gewässer — dann kauft er ihn saftreich; weil Gold dabei ist, kauft er ihn hellfarbig; weil ein Gewand dabei ist, kauft er ihn mit der Schale; weil eine Ziege dabei ist, kauft er ihn feurig; weil eine Milchkuh dabei ist, kauft er ihn mit Milchzusätzen; weil ein Paar dabei ist, kauft er ihn mit Genossen." [1]) Also *rasa*, *çukra*, *tvacas*, *tapas* sind die von diesem Brāhmaṇa hervorgehobenen Eigenschaften der Pflanze und des Saftes: Saft, helle Farbe, Schale, Feuer.[2])

Aus dem Çat. Br. sei noch eines Abschnittes gedacht, der einen sonst nicht vorkommenden Namen der den Soma liefernden Pflanze enthält, III, 4, 3, 13 (= IV, 2, 5, 15): *devo vai somo divi hi somo vṛtro vai soma āsīt | tasyaitac charīraṃ yad girayo yad açmānas tad eṣoçānā nāmauṣadhir jāyata iti ha smāha çvetaketur auddālakis tām etad āhṛtyābhiṣuṇvanti |* „Soma ist ein Gott. Am Himmel ist ja Soma. Soma war Vṛtra. Die Berge, die Steine sind sein Körper. Dort wächst eine Pflanze mit Namen *Uçānā*, so sprach Çvetaketu Auddālaki. Sie bringen diese herbei und pressen sie."

[1]) *atha yad apām ante krīṇāti raso vā āpaḥ sarasam evaitat krīṇāti | atha yad dhiraṇyaṃ bhavati saçukram evaitat krīṇāti | atha yad vāso bhavati satvacasam evaitat krīṇāti | atha yad ajo bharati satapasam evaitat krīṇāti | atha yad dhenur bharati sāçiram evaitat krīṇāti | atha yan mithunau bhavataḥ samithunam evaitat krīṇāti.*

[2]) Dies Feuer wird durch die Ziege angedeutet. Die dreimal des Jahres werfende Ziege wird Çat. Br. 251, 16 ff. als Symbol der Fruchtbarkeit geschildert.

4) Die Pflanze wächst auf den Bergen.

Nicht alle Stellen, die von der Bergheimat Somas reden, sind notwendig hier in Betracht zu ziehen; denn mehrere handeln von Gott Soma, über den ich später spreche, nicht von der Pflanze. Für letztere kommen in Frage V, 85, 2:

vājaṃ arvatsu paya usriyāsu |
hṛtsu kratuṃ varuṇo apsv agnim
divi sūryam adadhāt somam adrau ||

„den Siegespreis schuf Varuṇa in den Rossen, Milch in den Rindern, in den Herzen Weisheit, in den Wassern Agni, die Sonne an dem Himmel, Soma auf dem Berge.“ I, 93, 6:

ānyaṃ divo mātariçvā jabhāra
amathnād anyaṃ pari çyeno adreḥ |

„den einen brachte Mātariçvan vom Himmel; es riss den andern der Adler vom Berg.“ V, 43, 4:

madhvo rasaṃ sugabhastir giriṣṭhāṃ
caniçcadad duduhe çukram aṅçuḥ |

„der schönbestockte, schimmernde Stengel molk seinen berggewachsenen, hellen Honigsaft.“

IX, 62, 4: *asāvy aṅçur madāya*
apsu dakṣo giriṣṭhāḥ |
çyeno na yonim āsadat ||

III, 48, 2: *yaj jāyathās tad ahar asya kāme*
aṅçoḥ pīyūṣam apibo giriṣṭhām.

Ferner IX, 18, 1; 82, 3 oben S. 56 in Verbindung mit 79, 4 und 61, 10 (s. S. 39). Hierher gehört auch V, 36, 2:

ā te hanū harivaḥ çūra çipre
ruhat somo na parvatasya pṛṣṭhe |

„in deine Backen, deine Kiefern, o Held, o Herr der Falben, steige der Soma wie auf eines Berges Rücken.“ Soma heisst daher *parvatāvṛdh*, berggewachsen, IX, 46, 1 und in dem unklaren Verse IX, 71, 4. Die Berge sind AV. III, 21, 10 *somapṛṣṭha*

genannt, Soma auf ihrem Rücken tragend,[1]) und die Berge heissen Ṛ̣V. VIII, 77, 2 *purubhojas*, Vāl. 2, 2 *bhujman*[2]) d. h. an Nahrung reich, wol nicht in mythologischem, sondern in ganz einfachem Sinne.

Wenn sich hieraus mit einiger Sicherheit ergibt, dass die Berge die Heimat der Somapflanze sind, so erhalten wir ein Ergebnis, das durch die gleichlautenden Angaben des Avesta auch für die indoiranische Zeit gesichert ist. Denn diese Texte sprechen mehr als einmal von den Bergen, welche den Haoma tragen. Ausser dem schon S. 56 angeführten Abschnitt des zehnten Yasnakapitels hebe ich noch heraus:

4. staomi garayō berezantō
yathra haoma urūruduṣa —

„ich preise, die hohen Berge, in (auf) denen die Haomas gewachsen sind.“

staomi zmō yatha raodhahē
hubaoidhiṣ urvōcarānem —
haoma raosē gara paiti
uta frādhaēṣa vispatha
haithīm aṣahē khāo ahi

„ich preise die Länder, wo du wächst, wohlduftend über weite Flächen — Haoma, du wächst auf dem Berge und mögest gedeihen überall. Fürwahr, du bist eine Quelle des Guten.“

---

[1]) *ye parvatāḥ somapṛṣṭhāḥ*
āpa uttānaçīvarīḥ |
vāta parjanya ād agnir.

Die Opfersymbolik hat diesen Ausdruck auch auf die Presssteine übertragen in VIII, 52 (63), 2:

divo mānam not sadan
somapṛṣṭhāso adrayaḥ |
uktha brahma ca çaṅsya ||

der Parallelismus von adri, uktha, brahma macht unzweifelhaft, dass hier die Steine, nicht die Berge gemeint sind. So vielleicht auch IX, 46, 1.

[2]) girir na bhujmā maghavatsu pinvate.

11. meregha vīzhvañca vībaren —
avi pawrāna vispatha
avi spitagaona gairi
12. āaṭ āhva paurvatāhva
pōurusaredhō vīraodhahē
haomō gaoma zairigaonō |

„es trugen dich heilige Vögel zu den Höhen überall; zu den weissfarbigen Bergen; dort, in den Bergen wächst du als der milchreiche goldfarbige Haoma in vielen Haufen.“[1])

17. vīspē haoma upa staomi
yaṭciṭ bareṣnuṣva gairinām
yaṭciṭ jāfnuṣva raonām
yaēciṭ āzahu deretāoṅhō
jaininām upa derezāhu

„alle Haomapflanzen preise ich, soviel auf den Hochflächen der Berge, soviel in den Tiefen der Thäler, so viel in den Schluchten sind, abgeschnitten für die Bündel der Weiber.“

Hieraus ergibt sich, dass Haoma in der Tat auf Bergen, richtiger vielleicht in den Bergen (im Gebirge) wächst; mehr wie es scheint auf Hochflächen, als in Thälern, aber auch die Thäler sind erwähnt. Er wächst in Haufen und zeichnet sich aus durch seinen Duft.[2]) Der Ṛgveda nennt nur die Berge; Thäler, soviel ich sehe, nicht, wenn nicht jene von den beiden „andhas“ der Sarasvatī handelnde Stelle hierher zu rechnen ist.

Lässt sich ermitteln, wo die Berge lagen, deren Hänge unsre Pflanze trugen? Der Vers des 3. Maṇḍala, der die Kīkaṭas absprechend nennt, gibt keine Auskunft, weil er uns den Wohnsitz dieser Fremdlinge nicht sagt. Nur einmal noch tritt, mehr gelegentlich genannt, im Ṛgveda ein Name hervor, in einem Verse, der die Würfel rühmt und, ihren Reiz zu schildern, sie mit Soma M a u j a v a t a vergleicht.

---

[1]) Bartholomae und Mills übersetzen „Arten“ (kinds), was keinen Sinn gibt.

[2]) Man vgl. dazu Mantra Br. II, 4, 14: *agnir iva tejasā vāyur iva prāṇena soma iva gandhena*

X, 34, 1: *somasyeva maujavatasya bhakṣo*
vibhīdako jāgṛvir mahyam achān |

das Nirukta sagt IX, 8, dieser Mūjavant sei ein Berg: *maujavato mūjavati jāto mūjavān parvato muñjavān* — und Sāyaṇa bemerkt zu ṚV. I, 161, 8 desgleichen: *muñjavān nāma parvataḥ somotpattisthānam.*[1]) In der Ueberlieferung muss dem von diesem Ort stammenden Soma der Charakter besonderer Vortrefflichkeit beigelegt worden sein; das beweist ausser unserem Ṛgvedaverse noch die Frage, welche der Adhvaryu im Baudhāyanaritual[2]) „an den Verkäufer richtet, „*mūjavatā3*" „ist er vom Mūjavant?" und dieser erwidert *mūjavato hi* (*mūjavatparvatād*[3]) *āhṛta iti dhyāyet*). Dies ist bemerkenswert, weil aus Frage und Antwort hervorgeht, dass auch andere Somapflanzen in Handel kamen und die vom Mūjavant noch in der Tradition des Rituals als besonders wertvoll gelten.[4])

Der genannte Ṛgvedavers preist den Soma von Mūjavant nur in Form eines Vergleiches. Vergleiche führen leicht zu der Vermutung, dass in ihnen enthaltene Anschauungen nicht mehr der lebendigeren Gegenwart, sondern einer vergangenen Zeit angehören. In der Tat lag für den vedischen

---

[1]) Comm. zu Vāj. Saṃh. III, 61: *mūjavān nāma kaçcit parvato rudrasya vāsasthānam.*

[2]) Nach einem Prayoga, I. O. 1262, Eggeling Catalog No. 398. Diese Angabe geht auf das Sūtra selbst zurück. In einer in meinem Besitz befindlichen modernen Granthahs. dieses Sūtras heisst es: *krayyas te soma iti krayya itītaraḥ pratyāha* | *mūjavatā iti mūjavato hītaraḥ pratyāha.*

[3]) In der von mir abgeschriebenen Handschrift sind die Worte mūjavadparvatād nicht ganz deutlich. Herr Dr. Scherman in München hat die Güte mich zu benachrichtigen, dass die Münchener Hs. (Cod. Sanskr. 86, Haug No. 117) wie oben angegeben liest. (fol. 23b).

[4]) Noch einmal ist dieser Ausdruck mir im Ritual aufgestossen, Āpastamba XII, 5, 11, wo beim Schöpfen der Ekadhanawasser zu diesen gesagt wird: „dich nehme ich, den Saft, für Soma vom Mūjavant".

Inder dieser Mūjavant schon in weiter Ferne; wenigstens für die Texte des Yajurveda bedeutet sein Name gleichsam die Grenze der civilisirten Welt. Maitr. Saṃh. I, 160, a. E. z. B. werden die Opfergaben für Rudra in einen Korb getan und an einen Baum gehängt mit den Worten: „dies ist dein Teil, o Rudra. Mit dieser Nahrung gehe vorbei über die (den) Mūjavant hinaus.“ [1]) Widerholt kommt der Name in der von Zimmer, Altindisches Leben, S. 380 ff. ausführlich besprochenen Atharvahymne V, 22 vor.[2]) Aus ihr ergibt sich ebenfalls, dass die Mūjavants ein den Indern feindseliger Volksstamm gewesen sind, der in weiter Ferne wohnt.

Leider kennen wir die Sitze der Mūjavants so wenig, wie die der Kīkaṭas. Zimmer hat alles gesammelt, was sich in dieser Beziehung sagen lässt. Sie sassen nach seinen und Grills[3]) Ausführungen in der Nähe der Gandhāris und diese siedelten am Südufer der Kubhā bis zum Indus hin und auch noch am östlichen Ufer dieses Stromes. Auf der andern

---

[1]) *tān mūte kṛtvā vṛkṣa āsañcati / rudraiṣa te bhāgas / tenāvasena paro mūjavato 'tīhi pinākahastaḥ kṛttivāsā avatatadhanvā / iti girir vai rudrasya yonir / ato vā eṣo 'nvabhyavacāraṃ prajāḥ çamāyate / svenaivainaṃ bhāgadheyena svaṃ yoniṃ gamayati.* Vāj. Saṃh. III, 61; Çat. Br. II, 6, 2, 17 (S. 198) bemerkt zu dem Spruch: *avasena vā adhvānaṃ yanti tad enaṃ sāvasam evānvavārjati / yatrayatrāsya caraṇaṃ tad anvatra ha vā asya paro mūjavadbhyaç caraṇaṃ.*

[2]) 5. *oko asya mūjavantaḥ*
oko asya mahāvṛṣāḥ /
yāvajjātas [takmaṅs] tāvān asi
balhikeṣu nyocaraḥ //
7. *takman mūjavato gaccha*
balhikān vā parastarām
çūdrām iccha prapharvyam —
14. *gandhāribhyo mūjavadbhyaḥ /*
aṅgebhyo magadhebhyaḥ
praiṣyaṃ janam iva çevadhim
takmānaṃ pari dadmasi. //

[3]) Hundert Lieder, 2. Aufl. 156. Vgl. auch Muir, OST II, 352.

Seite müssen die Balhikas ihre Nachbarn gewesen sein. Mit der Behauptung, dass der Mūjavant ein Berg des Westhimālaya war, „vermutlich einer der weniger hohen, die dem berühmten Thal von Kaçmīra im SW. vorgelagert waren," geht Zimmer über das, was wir wissen, hinaus. Es lässt sich nicht einmal mit Sicherheit behaupten, dass Mūjavant ein Berg gewesen ist; wir haben dafür wenigstens kein andres Zeugnis als das der indischen Erklärer, Yāska allerdings an ihrer Spitze.

Angesichts der Tatsache, dass beim Somahandel ein Çūdra als Verkäufer auftritt, gewinnt der Umstand, dass im Zusammenhang mit den Mūjavants und Balhikas eine Çūdrafrau genannt wird, wie mir scheint, an Bedeutung.

5) Angebliche Verwandtschaft Somas mit andern Pflanzen.

Dem vorausgehenden sind noch einige vagere Angaben anzureihen, welche für unsre Untersuchung keinen gesicherten Wert haben, jedoch in diesem Zusammenhange nicht übergangen werden können, weil sie Soma zu andern Pflanzen in eine Beziehung setzen. Die eine dieser Pflanzen ist *kuṣṭha*, meistens als Costus speciosus oder arabicus definirt, nach Mat. med. 180 Saussurea auriculata. Es heisst von ihr AV. V, 4, 7:

devebhyo adhi jāto 'si
somasyāsi sakhā hitaḥ |

„den Göttern entstammst du; du bist als Freund Somas eingesetzt." Ganz ebenso XIX, 39, 5. 8:

sa kuṣṭho viçvabheṣajaḥ
sākaṃ somena tiṣṭhati |

„dieser K. alles heilend wohnt mit Soma zusammen."

Kuṣṭha wird wie Soma auf den Bergen geboren und ist die stärkste unter den Pflanzen; er verscheucht Fieber und böse Geister. Weiter heisst es von ihm:

2. *suparṇasuvane girau*
jātaṃ himavatas pari |
dhanair abhi çrutvā yanti
vidur hi takmanāçanam ||

3. *açvattho devasadanas*
tṛtīyasyām ito divi |
tatrāmṛtasya cakṣaṇam
devāḥ kuṣṭham avanvata ||

„auf dem Berge, wo die Adler horsten, ist sein Ursprung aus dem Himavant. Man hört von ihm und gelangt dazu um Gold. Denn man kennt ihn als Zerstörer des Fiebers. Ein Feigenbaum, auf dem die Götter wohnen, steht im dritten Himmel von hier aus. Dort erwarben die Götter den Anblick des Amṛta, den Kuṣṭha."

8. *udaṅ jāto himavataḥ*
sa prācyāṃ nīyase janam |
tatra kuṣṭhasya nāmāni
uttamāni vi bhejire ||

„im Norden von dem Himavant entsprossen wirst du im Osten der Menschheit zugeführt. Da teilten sie unter sich die besten Arten des Kuṣṭha."

Wir finden also zwischen Soma und Kuṣṭha mehrere Berührungspunkte: er wird im Norden geholt und nach Osten gebracht; man erwirbt den einen wie den andern um Gold. Nicht unerheblich ist die Erwähnung des Zusammenhanges zwischen Kuṣṭha und dem Açvatthabaume. Denn wenn dieser hier auch rein mythologisch ist, so erinnert er doch an den schon von A. Kuhn (Myth. Stud. I, 173 ff.) hervorgehobenen Zusammenhang zwischen Soma und dem Feigenbaum. Kātyāyana schreibt X, 9, 30 den Priestern vor, einem Rājanya oder Vaiçya wirklichen Soma, selbst wenn er vorhanden ist, nicht zu geben, sondern statt seiner den

Saft der Nyagrodhafrucht, die in Milch ausgedrückt wird.[1]) Nach Kuhn scheint dies darauf zu weisen, dass vor Begründung der Priesterherrschaft die Masse des Volkes von diesem oder einem ähnlichen Baum einen wohlschmeckenden Trunk sich bereitete.[2])

Jene Vorschrift steht nicht vereinzelt da. Kuhn ververweist auf den Ilpa oder Ilya, welcher nach Kauṣ. Brāhm. Up. I, 3 in der vom See Ara umgebenen Welt jenseits des alterlosen Stromes steht. Der Commentar sagt zu dieser Stelle, dass dieser Baum sonst *açvattha somasavana* heisse. Die Auffassung gehört nicht bloss den Commentaren an. Chāndogya Upaniṣad VIII, 5, 3 wird gesagt: *araç ca ha vai ṇyaç cārṇavau brahmaloke tṛtīyasyām ito divi / tad airaṃmadīyaṃ saraḥ / tad açvatthaḥ somasavanaḥ.* Ara und ṇya (araṇya!) sind zwei Seeen in Brahman's Welt von hier im dritten Himmel. Dies ist der Airaṃmadīyasee; dies der „somaspendende Feigenbaum". Die übrigen Stellen Kāth. Up. VI, 1 und Bhagavadgītā XVI, 1 sind auch von Kuhn herbeigezogen. Nicht zu übersehen ist, dass auch in Zauberformeln der Name dieses Baumes unter den Gehilfen Indras bei Bewältigung seiner Feinde genannt wird.[3]) Fast überall umgibt den Baum ein mythologischer Hintergrund. Die einzige Ausnahme macht Kātyāyana und ṚV. I, 135, 8, ein Vers, in dem es zweifelhaft bleibt, ob açvattha als Gefäss oder als Trank zu verstehen ist.

A. Kuhn hat in seiner „Herabkunft des Feuers" den Mythus von dem honigträufelnden Feigenbaum als Fort-

---

[1]) ficus indica, dem açvattha nahe verwandt und oft mit ihm verwechselt. — Man vergleiche hierzu Ait. Brāhm. VII, 30.

[2]) Siehe auch Kāt. VII, 8, 13 Comm. Dies beweist, dass der echte Soma mehr und mehr für die Brahmanen reservirt blieb. Der Saft des Baumes ist ein Trank. Çāk. ed. Pischel, 87. 10 heisst der Feigenbaum kṣīravṛkṣa.

[3]) AV. III, 6, 2. Ueber eine Silbermünze mit Mond und Feigenbaum siehe Lassen IAK II² 943.

setzung arischer Vorstellungen erwiesen. Wenn in der vedischen Litteratur sich Anspielungen darauf finden, so scheinen sie mehr Reste eines solchen altererbten Glaubens als Aeusserungen vedischer Gegenwart zu sein; denn keine einzige Stelle des ganzen Ṛgveda deutet mit einiger Sicherheit darauf, dass unter Soma der Saft einer Feigenbaumart gemeint sein könnte. Jene alte Vorstellung aber mag durch den Einfluss der Tatsache, dass der Feigenbaum in der Tat eine wohlschmeckende Milch liefern soll, vor gänzlicher Vergessenheit bewahrt worden sein.

Eine andere Pflanze, der Soma gleichgestellt wird, ist *parṇa* oder *palāça.* Wir finden diese Identifikation widerholt in den Brāhmaṇas. Kauṣ. Br. z. B. heisst es: *somo vai palāçaḥ sā prathamā somāhutiḥ* etc. (II, 2). Çat. Br. VI, 5, 1, 1: *parṇakaṣāyaniṣpakvā etā āpo bhavanti sthemne nv eva yad v eva parṇakaṣāyeṇa somo vai parṇas* etc. VI, 6, 3, 7: *somo vai palāçaḥ* u. a.

Woher die Gleichstellung sich schreibt, kann ich nicht sagen. Sie scheint ganz auf mythologischem Grunde, auf der so oft widerkehrenden Erzählung zu beruhen, dass Gāyatrī in einen Adler verwandelt Soma brachte und aus der ihr abgeschossenen Feder (parṇa) der Parṇabaum entstand.

Damit ist, was ich über die äussere Beschaffenheit der Somapflanze beizubringen habe, erschöpft. Es ist nicht viel, aber mehr als man aus dem Ṛgveda zur Entscheidung der Frage nach ihrem Aussehen bisher ermittelt hat. Ob es ausreichen wird, die Pflanze botanisch zu bestimmen, vermag ich nicht zu beurteilen; mir scheint es, als ob mehrere Angaben des Ṛgveda sich mit einander schwer vereinigen liessen und zu der Vermutung Anlass gäben, dass die Zeit des Ṛgveda selbst schon verschiedene Pflanzen verwendete.

B. Der Somahandel.

Ehe man Soma presste, musste man ihn kaufen. Dieser Kauf ist ein allen Texten der Yajuslitteratur so wol bekannter und in den Sūtren mit so grosser Uebereinstimmung gelehrter Vorgang, dass er aller Wahrscheinlichkeit nach als ein alter Bestandteil des Rituals angesehen werden muss und in frühe Zeit zurückreicht. Dass wir, von einer mehr durch Zufall erhaltenen und oben besprochenen Stelle abgesehen, aus dem Ṛgveda davon keine Kunde haben, kann dagegen nichts besagen. Um sein Schweigen zu verstehen, müssen wir uns vergegenwärtigen, dass die überwiegende Mehrzahl seiner Lieder für sakrale Zwecke gedichtet war und bei solchem Anlass sich keine Gelegenheit oder Möglichkeit fand des weltlichen Händlers zu gedenken, von dem man die Pflanze nach Rede und Gegenrede erstand. Dem Dichter war die Pflanze, woher sie auch stammte, gleichviel ob sie der echte Soma oder ein Ersatzmittel war, nichts anderes als der Vertreter Gott Somas auf Erden, ein heiliges Gewächs. Die Inder würden eine Erwähnung seiner äusseren Herkunft beim Opfer so wenig geschmackvoll gefunden haben, wie wir es tun würden, wollte man in unsern eigenen religiösen Liedern des Kaufmanns

gedenken, von dem man Brot oder Wein bezog. Was dem Adhvaryu kraft seiner Pflicht, alle notwendigen Vorbereitungen zum Opfer zu treffen, natürlicher Weise zukam, lag dem Gesichtskreis des Hotṛ's rituell gänzlich fern. Gekauft wird aber Soma zu jeder Zeit worden sein. Will man nicht annehmen, dass er wohlfeil am Wegesrande wuchs, trauen wir der ganz unverfänglichen Angabe unserer Quellen, die die Berge seine Heimat nennen, so war seine Erwerbung, wie schon oben bemerkt, eben kein ganz müheloses Geschäft. Es wird nicht an Leuten gefehlt haben, die aus Einsammlung und Verkauf der Pflanzen ein Geschäft machten; nicht alle Opferer oder Priester werden zu jeder Zeit fähig oder willens gewesen sein, den Soma selbst zu holen, selbst wenn er in ihrer Heimat wuchs. Dazu kommt noch dies. War Soma wirklich der kostbare Besitz, als den ihn die Sänger preisen, dann war er schwerlich publici juris, und seine Fundorte hatten ihren berechtigten oder angemassten Herrn, der sein Eigentum bewahrte. Gleichviel ob er ein Arier war oder nicht, gleichviel ob ein Bergesfürst über die Höhen und Thäler herrschte, in denen Soma besonders trefflich wuchs, oder ein ganzer Stamm, Händler werden von dort in jedem Fall ausgezogen sein, um an ihre Nachbarn das wertvollste Produkt ihrer Heimat auszubieten.

Dies würde an sich allerdings nicht ausreichen, die Frage zu beantworten, warum dieser Handel denn mit allen Einzelheiten in dem Ritual des Adhvaryu seine Stätte fand. Seine Aufnahme dort hat eine tiefere Bedeutung, die ich nachher näher darzulegen mich bemühen werde.

Ich schildere zuerst den rituellen Vorgang im Anschluss an die Darstellung Āpastambas mit Ausscheidung der Vorschriften, welche für unsern Zweck nur nebensächlich sind. Abweichende Angaben des Çat. Brāhm.[1]) und Kātyāyanas[2]) werden in Anmerkungen gelegentlich Berücksichtigung finden.

[1]) III, 3, 1, 1 ff.
[2]) VII, 6, 1 ff.

Dass die Reihenfolge in den anderen Quellen im Einzelnen verschieden ist, ist für unser Ziel unerheblich.

Āp. X, 20, 12: von einem Kutsasohn soll er König Soma kaufen oder von einem andern Brahmanen. Auch von einem Nichtbrahmanen.[1])

13. In der Gegend der Uttaravedi oder der des Uparava breitet er das rote Fell eines Zugstieres so aus, dass der Hals nach Osten und die Haare nach aussen zu liegen kommen. (Kāt. VII, 6, 1). Auf den südlich gelegenen Teil des Felles wirft er „den König“, auf dem nördlich belegenen lässt der Somaverkäufer sich nieder.

14. Nachdem er rings um die drei (welche vorgeschrieben sind): den Wassertopf,[2]) den König S., den Somaverkäufer einen Verschlag und im Norden eine Thür gemacht hat,[3]) folgt das (im Brāhmaṇa) bei der Erwägung, ob Soma auszulesen ist oder nicht, Gesagte.[4])

15. „O Somahändler, reinige den Soma“ sagt er und wendet sich ab.[5])

[1]) Kautsas werden auch später erwähnt. Āp. citirt X, 27, 1 eine Stelle aus Baudhāyana, wonach dieser die Kopfbinde einem Diener oder einem Kautsa zu überreichen vorschreibt. Kāt. nennt VII, 6, 3. 4 einen Kautsa oder Çūdra als Verkäufer. Der Commentar sagt, ein Kautsa sei aus demselben Gotra wie Kutsa, andere meinten, ein K. sei einer, dessen Handlungsweise verächtlich ist.

[2]) Dieser Wassertopf soll die Vorschrift der Brāhmaṇas *„apām ante krīṇāti“* erfüllen. Siehe Kāt. VII, 6, 6 ff.

[3]) Kāt. VII, 6, 7. 13.

[4]) Das Auslesen des Soma geschieht um etwaige zwischen die Somastengel geratene Gräser u. a. zu beseitigen. Der Comm. zu Taitt. Saṃh. I, S. 347 sagt: *vicayo nāma somasya tṛṇāder apanayanaṃ | tasminn oṣadhīnāṃ rājñi some yat tṛṇādikam āpannaṃ patitaṃ tat tṛṇādikam asya somasya grasitam eva grāsa eva bhavati.* Das wichtigere Zeugnis der Maitr. Saṃh. siehe in der nächsten Anmerkung. Çat. Br. III, 3, 2, 5; Kāt. VII, 7, 10 ff.

[5]) Maitr. Saṃh. III, 79, 7: *somaṃ vicinvanti pāpavasīyasya vyāvṛttyai. 8. atho devebhya evainaṃ çundhanti | nādhvaryuḥ somam vici-*

16. Er darf nicht halb hinsehend dazutreten. Nicht soll der Opferer den Soma reinigen.

17. Weder sein Diener, noch der Adhvaryu, noch ein Diener des Adhvaryu (darf auslesen).

Es folgt die Beschreibung einiger Spenden wie der Prāyaṇīyā-iṣṭi, die als unwesentlich hier übergangen werden können.

22, 2 heisst es weiter: von Ost nach West gerichtet steht die als Kaufpreis für Soma dienende Kuh, einjährig, zweijährig oder darüber.

3—6 folgt die Beschreibung dieser Kuh in der Weise, wie sie S. 26 ff. gegeben ist.

9. Sie darf weder am Ohr gepackt noch am Fuss gebunden werden.

10. Er blickt auf ihren rechten Vorderfuss mit den Worten: „Mitra fessle dich am Fusse“, und wenn sie vorwärts geht, sagt er zu ihr: „Pūṣan behüte dich vor dem Wege u. s. w.“

11. Mit seinem rechten Fuss schreitet er den sechs Fussstapfen (welche die Kuh mit ihrem rechten Vorderfuss macht) nach und sagt der Reihe nach die sechs Sprüche: „du bist eine Vasu, du bist eine Rudrā, du bist Aditi u. s. w.“

12. Der Opferer verfolgt die sieben Schritte der Kuh mit den sieben Sprüchen: „einen folge dir Viṣṇu für Speise, zwei für Ūrj u. s. w.“ 23, 1 beim siebenten Schritt flüstert er: „verbündete Freunde wurden wir. Möchte ich zur Freundschaft mit dir gelangen u. s. w.“[1])

---

nuyāt na yajamāno na yajamānasya puruṣāḥ / nopadraṣṭāro vicīyamānasya syuḥ / yad upadraṣṭāro vicīyamānasya syuḥ kṣudhaṃ prajā nīyur avartir yajamānaṃ gṛhṇīyāt kṣodhuko 'dhvaryuḥ syāt / çundha somam āpannaṃ nirasya iti brūyāt / grasitaṃ vā etat somasya yad āpannam / grasitam ete somasya niṣkhidanti ye somaṃ vicinvanti / tasmāt somavikrayiṇo bahu krīṇanto bahu vindamānāḥ kṣodhukāḥ / grasitaṃ hy ete somasya niṣkhidanti / Taitt. Saṃh. VI, 1, 9.

[1]) Kat. VII, 6, 16.

2. Mit den Worten „Bṛhaspati möge dich in Huld erfreuen u. s. w." umfasst der Adhvaryu mit den Händen die siebente Fussstapfe, legt ein Stück Gold auf sie, opfert auf dieses mit den Worten: „auf das Haupt der Erde, (auf den Opferplatz u. s. w.) sprenge ich dich," nimmt das Gold fort, nimmt dann den Sphya (Holzschwert) mit den Worten: „auf Gott Savitṛ's Geheiss etc." und umzieht die Fussstapfe dreimal von links nach rechts mit einem Kreis, soweit die Butter gelaufen ist, und sagt: „in einen Kreis eingeschlossen ist der böse Geist, eingeschlossen die Arātis." [1])

3. Mit dem Horn einer schwarzen Antilope fährt er leise den Kreis nach und hebt, soweit die Butter gelaufen ist, die Erde aus, tut sie in einen Topf[2]) mit den Worten: „bei uns sind Reichtümer"; und gibt darauf den Topf mit den Worten: „bei dir sind Reichtümer" dem Opferer.

4. Dann gibt er ihn der Frau des Opferers, sprechend: „dein sind die Reichtümer".

6. Er lässt die Gattin von der Somakuh anblicken, wobei er spricht: „sieh dich an mit der göttlichen Urvaçī".[3])

9. 10. An der Stelle, von der die Fussstapfe ausgehoben ist, wäscht er seine das Gold haltenden Hände,[4]) giesst Wasser an mit dem Spruch: „reiss auf die Erde und spalte die himmlische Wolke. Von dem himmlischen Wasser gib

---

[1]) Ueber diesen magischen Kreis siehe Pischel Philol. Abh. zu Hertz' 70. Geburtstage S. 73. Hinzuzufügen wäre dort noch Panzer, Beitrag II, 72. 79. 154. 531. Ueber die Fussstapfe des Pferdes siehe Çat. Br. II, 1, 4, 24; VI, 3, 3, 22; Taitt. Br. I, 1, 5, 9. Weber, Ind. Stud. X, 360.

[2]) (Der Topf heisst daher auch *paddharaṇī*). Ç. Br. III, 3, 1, 7. Kāt. VII, 6, 20.

[3]) Kāt. VII, 6, 25: *neṣṭā tota ity enāṃ vācayati* (Vāj. Saṃh. IV, 22). 26: *somakrayaṇyā ca samīkṣyamāṇāṃ samakhya iti* (V. S. IV, 23).

Alle angewendeten Sprüche zeigen, dass die Kuh, mit der man Soma kauft, in mystischem Sinne gedeutet wird.

[4]) Çat. Br. III, 3, 2, 1; Kāt. VII, 6, 27.

uns. Mache als Herr auf den Schlauch“ [1]) und zerlegt die (Erde der) Fussstapfe in drei Teile, vergräbt ein Drittel nördlich von dem Gārhapatya in kalte Asche,[2]) ein Drittel nördlich vom Āhavanīya, ein Drittel übergibt er der Gattin, welche es in ihrer Behausung niederlegt.

24, 2 (Adhvaryu, Brahman und Opferer) gehen mit einem ringsum verhängten[3]) und überdachten Wagen, von dem das Vorderbrett entfernt ist, nach Osten auf Soma zu. Als Spruch sagen sie dabei „wir beschritten den Pfad, der zum Heile führt u. s. w. (ṚV. VI, 51, 16).

3. Ist der Platz auf einem Berge, so tragen sie nach dem Kauf Soma auf dem Kopf (brauchen also den Wagen nicht).[4])

4. Westlich oder nördlich von König Soma wird der Wagen mit der Deichsel nach Ost oder Nord aufgestellt, wobei er an dem Vorderteil (?) auf die Erde gestützt ist; seine Joche sind dabei an der Deichselspitze befestigt.

5. „Mit dem Schössling verbinde sich dein Schössling u. s. w.“, sagt der Opferer zu König Soma.[5])

7. Der Adhvaryu legt ein linnenes, zwei- oder dreifach liegendes Gewand auf das Fell mit dem Saum nach Ost, nach oben, oder nach Nord gerichtet.[6])

---

[1]) Taitt. Saṃh. II, 4, 8 f. wird der Vers in anderer und wol ursprünglicherer Weise verwendet.

[2]) Çat. Br. III, 6, 3, 4 ff. im Einzelnen abweichend.

[3]) Taitt. Saṃh. Comm. I, S. 350, Z. 4: *pariçrayaḥ çakaṭasyopari gṛhakuḍyavat parito veṣṭanaṃ / chadir uparitanam āchādanam.*

[4]) Taitt. Saṃh. Comm. I, S. 349, *same pradeçe jīvanasādhanaṃ dhānyaṃ ca çakaṭavāhyaṃ tadvat somaḥ / viṣame tu pradeçe çirasā somavahanam vidhatte — yadā parvate somalatotpattipradeçe somaṃ krīṇanti tadeti çeṣaḥ.*

[5]) Der Sinn des Verses zeigt, dass seine Verwendung an dieser Stelle nicht ursprünglich ist. — Soma heisst hier immer „König“, die Pflanze repräsentirt den Gott.

[6]) Çat. Br. III, 3, 2, 9. Kāt. VII, 7, 12.

8. Auf diesem ergreift er, das Gold am Finger, ohne Daumen und kleinen Finger zu krümmen, mit beiden die Añçus und misst mit dem Aticchandasverse: „ich preise Gott Savitṛ, den weisen u. s. w.“ [1])

9. In derselben Weise misst er immer mit je einem (folgenden) Finger, (den vorausgehenden) weglassend. [2])

10. Bei allen nimmt er den Daumen hinzu.

Es folgen verschiedene Vorschriften über das Messen Somas, die hier unwesentlich sind.

Nachdem dies vorüber, schreitet er zum Kauf.

25, 1: „o Gott Sūrya, Soma wollen wir kaufen. Den verkünden wir dir; den (verkünde) du allen Göttern. Bereite die Opfer, bereite die Opferlöhne je nach Jahreszeit und Gottheit.“ Damit verehrt er die Sonne, gibt dem Somaverkäufer den (eingebundenen) König Soma und verhandelt mit ihm.

2. o Somahändler, ist dir König Soma feil?

3. Der erwidert: „er ist mir feil“.

4. Nachdem er gesagt hat: „Soma kaufe ich von dir saftig und milchreich“ [3]) spricht er zu ihm: „um ein sechzehntel (der Kuh) will ich ihn von dir kaufen.“

5. Der Somaverkäufer erwidert bei jedem Handel bis zum Abschluss: „mehr als das ist König Soma wert.“ [4])

6. Um eine *kuṣṭhā* will ich ihn von dir kaufen“ sagt er

---

[1]) Vāj. Saṃh. IV, 25; Taitt. Saṃh. I, 2, 6b. Kat. VII, 7, 13.

[2]) Çat. Br. III, 3, 2, 13. 14; Kāt. VII, 7, 13 ff. Maitr. Saṃh. III, S. 80, 2. Taitt. Saṃh. I, S. 350 Comm. Beim ersten Mal mit Daumen und kleinem Finger, beim zweiten Mal mit Daumen und Ringfinger, dann mit Daumen und Mittelfinger u. s. w.

[3]) Maitr. Saṃh. III, 84, 13: somaṃ te krīṇāni mahāntaṃ bahvarhaṃ bahu çobhamānaṃ kalayā te krīṇāni u. s. w. Taitt. Saṃh. I, 2, 7a; VI, 1, 10, 1 ff. Çat. Br. III, 3, 3, 1. Die Frage des Baudhāyanarituals, ob es Soma vom Berge Mūjavant sei, ist oben erwähnt.

[4]) Etwas ausführlicher Kāt. VII, 8, 8; Çat. Br. III, 3, 3, 1. ff.

beim zweiten; „um die Klaue will ich ihn von dir kaufen“ beim dritten;[1]) „um den Fuss will ich ihn von dir kaufen“ beim vierten Mal.

7. Dies widerholt sich dreimal.

8. Oder einzeln je dreimal.

9. Am Schluss sagt er: „um die Kuh will ich ihn von dir kaufen.“[2])

10. Oder er soll nicht „um die Kuh“ sagen. Mit dem Wort: „diese“ auf sie hinweisend flüstert er: „ihre Seele, ihre Gestalt, ihre Nachkommen, ihre Milch, ihre Verwandtschaft.“

11. Nachdem er geflüstert hat: „deinen Glanz kaufe ich um Glanz“ kauft er um Gold.

12. Nachdem er geflüstert hat: „du bist ein Körper von Glut“ kauft er um eine Ziege.[3])

Um je eins von den übrigen.[4])

14. Wollte er um einen Stier kaufen, so würde er um Prajāpati kaufen. An dessen Stelle tritt ein männliches, schon entwöhntes Kalb.

15. „Ein Paar“ das ist ein männliches und ein weibliches, schon entwöhntes Kalb.

16. Nachdem er mit diesen beiden zugleich gekauft hat, kauft er zum Schluss mit einem Gewande.

26, 10. mit den Worten: „bei uns sei das Gold“ nimmt er dem Somaverkäufer das Gold weg.[5])

---

[1]) Die Steigerung bei Kāt. VII, 8, 10 ist çapha, pada, ardha, go.

[2]) Kāt. hat noch Folgendes: VII, 8, 13: *krītaḥ somo rājety ante vayāṅsi prabrūhīty āha somavikrayī*; worauf der Adhvaryu die einzelnen Kaufpreise nennt. Ebenso Çat. Br. III, 3, 3, 4. Diese einzelnen Preise sind hier: *candra, vastra, chāgā, dhenu, mithunau gāvau*, und *tisro 'nyāḥ* (*strīgavyaḥ*).

[3]) Çat. Br. III, 3, 3, 8. Kāt. VII, 8, 20.

[4]) Kalbskuh, Stier, ein Paar junge Rinder, Kleid.

[5]) Die Reihenfolge der Handlungen ist im weissen Yajurveda verschiedentlich anders, worauf hier weiter nichts ankommt. Interessant ist

11. Mit den Worten: „unter uns sei das Licht“ gibt er dem Opferer ein weisses Wollenbüschel. Dies macht er seiner Zeit zur Nābhi der Wollenseihe.

12. Die weisse Wollenseihe ist daheim aus Fäden von der Wolle eines weissen Schafes gewebt.

14. Er netzt ein schwarzes Wollenbüschel mit Wasser, umschlingt es mit den Worten: „ich umschlinge hier die Hälse der bissigen Schlangen“ und wirft damit auf den Somaverkäufer sprechend: „Finsternis wohne bei dem Somaverkäufer“.[2])

15. o Svāna! Bhrāja! Aṅghāra! Bambhāra! Hasta! Suhasta! Kṛçānu! Dies sind für euch die Kaufpreise. Hütet sie. Nicht möge man euch betrügen“ [3]) damit weist er die Kaufpreise an und nimmt mit dem Spruch: „aus dir selbst bist du geschaffen; du bist durch dich selbst; für dieses Werk bist du geschaffen; nach Gebür nehme ich dich, nach Gebür behüte mich“ den König Soma von dem Verkäufer.

16. Wenn der Somahändler aber Umstände machen sollte, soll er ihm den Soma entreissen.

---

aus Kāt. Folgendes: VII, 8, 15: *çukraṃ tveti hiraṇyam ālambhya vācayati. 16. sagme ta iti* (VS. IV, 26) *somavikrayiṇaṃ hiraṇyenābhikampayati.* Der Comm. sagt, dass er ihn mit dem Golde aufrege, indem er es ihm bloss zeige. *18. asme ta iti* (VS. IV, 26) *yajamānasahitaṃ nidadhāti. 19. somavikrayy etad ādatte.* Später nimmt er ihm aber das Gold wider weg: 27. *hiraṇyaṃ sahasācchidya pṛṣatā varatrākāṇḍenāhanti vā* „nachdem er ihm mit Gewalt das Gold entrissen, darf er ihn mit einem verschiedenfarbigen Riemen schlagen.“ (ähnlich wie bei Āpastamba). Siehe Çat. Br. III, 3, 3, 7 und dazu Eggeling, SBE XXVI, S. 70. 71. Weber l. c. 361.

[2]) Hir. VII, 2, 8: *çuklānām āvikorṇānām amote dve daçāpavitre bhavato daçākam anyatarad udakena kledayitvā kṛṣṇām ūrṇāstukām idam aham upagrathnāmīty upagrathya somavikrayiṇi tama iti tayā somavikrayiṇaṃ rarāṭe vidhyati.* Ein von mir abgeschriebener Prayoga sagt, dass er ihn zwischen die Augenbrauen schlage.

[3]) Taitt. Saṃh. I, 2, 7h; Çat. Br. III, 3, 3, 11. Vāj. Saṃh. IV, 27. Maitr. Saṃh. I, 2, 5; III, 7, 7 (84, 13): suvāṅ nabhrāḍ aṅgāre etc. u. s. w.

27, 1: Mit dem Verse „gefiederte Vögel“ (ṚV. X, 73, 11) entblösst der Opferer (Schulter und Kopf).[1])

2. Den bei der Somaweihe gebrauchten Stab gibt er dem Maitrāvaruṇa. —

3. Mit dem Spruch: „Mitra komme zu uns“ nimmt der Opferer den Soma, setzt ihn auf seinen rechten Schenkel sprechend: „in Indras Schenkel gehe ein“ und bleibt, ihn mit den Händen haltend, sitzen.[2])

5. Mit den Worten „Rudra wende dich herzu“ treibt er von links nach rechts die Somakuh herum, und, nachdem er sie mit einer andern losgekauft hat, entlässt er sie in des Opferers Stall.

6. Sollte der Händler widersprechen, so soll man ihn mit einem gesprenkelten[3]) Stück Lederriemen schlagen und fortjagen.

7. Einige meinen, dass man ihn mit Holzscheiten schlägt.

8. Einige meinen, das Schlagen muss geschehen.

Damit ist der Somahandel beendet, dessen Vorgänge wundersam genug sind, um hier beleuchtet zu werden. Roth meint S. 687 seiner früher genannten Abhandlung, dass er eine Fiktion des Rituals sei oder höchstens ein Spiel. Klarer spricht Eggeling[4]) sich dahin aus, dass „the whole transaction was evidently a feigned purchase, symbolising the acquisition of the Soma by the gods from the Gandharvas. The real bargain was probably concluded before the sacrificial performance.“ Er kommt der richtigen Auffassung damit sehr nahe, wir müssen aber noch einige Schritte weiter gehen. Vergegenwärtigen wir uns die Situation.

---

[1]) Die Kopfbinde übergibt er nach Baudhāyana einem Kautsa oder einem Diener.

[2]) Kāt. VII, 8, 23. Çat. Br. III, 3, 3, 10.

[3]) Der Comm. sagt *bindumatā*; der zu Kāt. VII, 8, 27 erklärt *pṛṣatā* mit *vicitravarṇena*.

[4]) SBE XXVI, S. 71, note 1.

Als Somaverkäufer gilt ein Çūdra; der an ihn gerichtete Spruch: svāna, bhrāja u. s. w. zeigt, dass er als einer der feindlichen Somawächter gedacht ist, die die Pflanze resp. den Gott seiner rechtmässigen Bestimmung entziehen. Auch die Sprüche, wie „bei uns wohne der Glanz“, weisen darauf, dass dem Streit zwischen Ārya und Çūdra die symbolische Bedeutung eines Kampfes ganz anderer, höherer Mächte beigelegt wird. Ebenso ergibt sich aus den an die Somakrayaṇī-kuh gerichteten Sprüchen, dass es sich um keine gewöhnliche Kuh, welche dem Besitzer Somas angeboten wird, handelte, sondern um das Abbild einer himmlischen. Mit den Worten *vāg vā eṣā nidānena yat somakrayaṇī* [1]) gibt uns das Çat. Br. Auskunft, wen die Kuh vorstellen soll. Nach der übereinstimmenden Angabe verschiedener unsrer Quellen war die Vāc der Preis, um den die Götter sich von den Gandharven den Soma erkauften. „Am Himmel war Soma“, heisst es Çat. Br. III, 2, 4, 1 ff.[2]) „und auf der Erde die Götter; da wünschten die Götter: möchte Soma zu uns kommen. Wenn er gekommen ist, wollen wir damit opfern.“ Sie schufen die zwei Māyās, Suparṇī und Kadrū. In dem von den Dhiṣṇya handelnden Brāhmaṇa wird erzählt, wie die Geschichte von Suparṇī und Kadrū war. 2. Für sie flog Gāyatrī nach Soma. Als sie ihn brachte, raubte ihn ihr der Gandharva Viçvāvasu. Die Götter wussten: entfernt ist von dort der Soma, aber zu uns kommt er nicht; denn die Gandharvas stahlen ihn. 3. Sie sprachen: „nach Frauen lüstern sind die Gandharven; wir wollen ihnen die Vāc senden. Diese wird her zu uns mit Soma kommen.“ Sie schickten zu ihnen die Vāc. Sie kam mit Soma zu ihnen hin. 4. Die Gandharven gingen ihr nach und sprachen:

---

[1]) Çat. Br. III, 3, 1, 16. Ebenso Maitr. I, 6, 4 (S. 92, 18). Taitt. Saṃh. VI, 1, 6, 4. 5: *striyā niṣ krīṇāmeti / te vācaṃ striyam ekahāyanīṃ kṛtvā tayā nirakrīṇan*; Ait. Br. I, 27.

[2]) Ähnlich auch in den andern Texten, z. B. Taitt. Saṃh. VI, 1, 6, 6.

„Soma sei euer, unser die Vāc". „„Ja"" erwiderten die Götter. „„Aber da diese einmal zu uns gekommen ist, führet sie nicht sozusagen mit Gewalt weg, wir wollen sie beiderseitig rufen."" Sie riefen sie. 5. Die Gandharven sagten ihr die Veden her und riefen, „so etwas können wir, so etwas können wir." 6. Aber die Götter schufen die Laute und liessen sich, spielend und singend, nieder. „So wollen wir dir singen, so dich erfreuen" riefen sie. Sie wandte sich den Göttern zu und sie tat daran unklug, dass sie von betenden und recitirenden sich Tanz und Gesang zuwendete.""

Die Erzählung zeigt, mit wie grosser Anschaulichkeit man die alte Sage von der Gewinnung des Göttertranks auszumalen wusste. Sie scheint in mehr als einer Fassung in Umlauf gewesen zu sein und das von unsern Texten überlieferte Zwiegespräch zwischen Kadrū und Suparṇī kann als ein weiteres Beispiel von der dramatischen Belebung des Gegenstandes gelten.[1]) Es sind offenbar alte volkstümliche Sagenstoffe, die uns hier vorgeführt werden, Stoffe, die vielmehr, als der Ṛgveda vermuten lässt, Gegenstand volkstümlichen Glaubens und Denkens waren. Aus dem vedischen Liederkreis weiss ich nur einen Vers, I, 108, 6:

yad abravaṃ prathamaṃ vāṃ vṛṇāno
ayaṃ somo asurair no vihavyaḥ[2])

anzuführen, aus dem man auf einen ähnlichen Wettstreit zwischen dem Sänger und den Asuras um Soma — man beachte die Wahl des Verbums *vihve* — schliessen könnte. Aber das indische Leben war sicher viel inhaltreicher als die zu bestimmten Zwecken veranstaltete Liedersammlung uns sagt. An anderer Stelle habe ich darauf hingewiesen, wie zur Sonnwendzeit Kämpfe oder Wettspiele zwischen „Āryas" und „Çūdras" sich an die Opferfeiern anschlossen.

---

[1]) Taitt. Saṃh. VI, 1, 6, 1. Maitr. Saṃh. III, 7, 3 (77, 6) u. s.

[2]) als ich euch zuerst erwählend sprach „um Soma wollen wir mit den Asuras streiten".

Auch dort erhält ein Çūdra wie hier beim Somakauf Prügel und wird davon gejagt.[1]) Er wird in Wirklichkeit nicht mehr, als eben der Zweck solcher Veranstaltungen erfordert, geschlagen sein; nicht anders als bei uns im Volksschauspiel der Bösewicht geschlagen wird. Ganz so ist nach meiner Ansicht der dem Somaopfer einverleibte Somakauf aufzufassen. Der Çūdra ist kein blosser Händler; er stellt den Gandharva vor, mit andern Worten, wir haben hier die ersten nachweisbaren Anfänge der dramatischen Kunst im alten Indien, die dort ebenso wie anderwärts an religiöse Stoffe anknüpfte. Der Somahandel ist nichts anderes als die Scene eines Volksschauspiels, welches die Gewinnung Somas von den Gandharven behandelt und der geprellte und mit Schlägen heimgeschickte Çūdra ist der dumme Teufel unserer eigenen Litteratur.[2])

Ob im Somahandel noch daneben eine Erinnerung alter Kämpfe nachklingt, die um die Sitze geführt wurden, in denen die Pflanze wuchs, vermag ich mit einiger Wahrscheinlichkeit nicht zu sagen. Möglich wäre es immerhin; denn in den Streitigkeiten der Götter spiegeln sich leicht die der Menschen wider und ein Somahändler gilt auch in späterer Zeit noch als ein verwerflicher Mensch.[3]) Das Ritual deutet durch die Vorschrift, dass der Somahändler ein Çūdra sein müsse, seine Abkunft von fremdem Stamme an; ein fremder Stamm, der Soma besass ohne ihn zu pressen, waren, wie wir sahen, die Kīkaṭas; wahrscheinlich wird er

---

[1]) Die Sonnwendfeste in Alt-Indien. Erlangen 1890. S. 43.

[2]) Siehe u. a. Wirth, Oster- und Passionsspiele S. 186; Mone, Schauspiele des Mittelalters II, S. 16. Reuling, die komische Figur in den wichtigeren deutschen Dramen S. 16.

[3]) Siehe z. B. Manu III, 158; Gautama XV, 18. Deutlicher wird dies noch bei der aus manchen Vorschriften der Gesetzbücher sich ergebenden Behandlung des Çūdra; z. B. können die zu einer Asurahochzeit nötigen Mittel einem Çūdra weggenommen werden. Gaut. XVIII, 24. Manu XI, 11. 13.

nicht der einzige seiner Art gewesen sein, der den vedischen Indern feindlich gegenüber stand. Ich habe hierüber nichts sicheres ermitteln können.

Ein Name indes schien mir um der Etymologie willen anzudeuten, dass sich unter ihm eine Bezeichnung von Somahändlern berge: der Name *Paṇi;* denn seine Zusammengehörigkeit mit Wurzel *paṇ,* „kaufen“, scheint einleuchtend zu sein. Ich habe diesen Punkt eingehend geprüft und bin zu einem Ergebnis gelangt, das von dem Ziel, auf das ich hinauszukommen dachte, allerdings weit abliegt. Wenn ich diese Untersuchung dennoch hier einschalte, so geschieht es um des Gegensatzes willen, der gerade zwischen diesem Wort und dem frommen Somapresser an vielen Stellen unverkennbar hervortritt. Sie hat überdies, wie ich hoffe, für das Verständnis der vedischen Mythologie eine grundsätzliche Bedeutung insofern sie zeigt, wie grosse Zeiträume zwischen den in verschiedenen Maṇḍalas berichteten Begebenheiten liegen, und wie historische Feinde vedischer Völker noch im Ṛgveda in Dämonengeschlechter, gleichsam vor unsern Augen, bei der Nachwelt übergehen.

Anhang.

Die Paṇis im Ṛgveda.

Eine historische Untersuchung.

Das Petersburger Wörterbuch sagt von den Paṇis: „*Paṇi* (eigentlich der Händler, Tauscher, der nichts ohne Entgelt geben will) der Karge, Knauser, Geizhals; so werden insbesondere diejenigen bezeichnet, welche im Opfer karg sind, oder die Ungläubigen, welche das Ihrige ganz behalten wollen . . . . So heissen auch schätzehütende, missgünstige Dämonen, welche von den Göttern und den Aṅgiras überwältigt werden.“ Nach Ludwig (III, § 34 und bes. 51) war der Paṇi „ein Kaufmann und gehörte der Urbevölkerung an, mit der er zuweilen identificirt wird; er war wandernder Kaufmann, der zwar recht nützlich war, aber ganz vorzüglich Scheu und Mistrauen erwecken musste . . . . Gewiss zog er selten allein, sondern in Karawanen mit bewaffneten Dienern; war er in der Ueberzahl, so mochte die Handelsreise sich gelegentlich in einen Raubzug verwandeln; man vergleiche die Schilderung von dem Treiben der grösseren arabischen

Kaufleute aus Tunis, Tripoli, Murzuk auf ihren Zügen ins innere Afrika."

Bergaigne, rel. véd. II, 319 meint: le mot *paṇi* signifie proprement „avare" et désigne l'homme qui ne fait pas de dons aux prêtres . . Les demons qui détiennent les trésors célestes sont aussi considérés comme des avares. On ne s'étonnera donc pas que le mot *paṇi* désigne également l'ennemi mythique. Les Paṇis sont les gardiens avares des vaches célestes, ou, ce qui revient au même, du beurre, qu'ils cachent, mais qui est trouvé par les dieux etc.[1])

Meine Ergebnisse sind ganz andere. Wäre es richtig, dass *Paṇi* mit der Wurzel *paṇ* „kaufen" etymologisch verknüpft ist, so wäre seine Verwendung in einer ausschliesslich verächtlichen Bedeutung, die weder *paṇ* noch seine Ableitungen haben, auffällig. Wir haben keine Veranlassung, der Zeit des Ṛ V., der ja von Handel sehr selten zu sprechen Veranlassung hat, durch Zurückführung des Wortes *Paṇi* auf *paṇ* eine Auffassung vom Kaufmann zuzuschreiben, die mit dem späteren Ansehen dieses Standes in Indien völlig in Widerspruch steht. Es genügt, wenn wir von klassischen Zeugnissen absehen,[2]) auf das Lied eines frommen Händlers zu verweisen, das uns aus der vedischen Litteratur selbst, AV. III, 15, aufbewahrt ist. Es ist von vornherein also fraglich, ob beide Worte zusammen gehören und wir können gänzlich von einer Verwertung dieser Etymologie Abstand nehmen.[3])

Die Ṛgvedastellen, die der Paṇis gedenken, sind über die ganze Sammlung verteilt, aber in ungleicher Weise; denn

---

[1]) Aehnlich Darmesteter, Ormazd et Ahriman S. 100; A. 2.

[2]) Siehe z. B. die Gesch. des Kathāsaritsāgara I, 6, 36 ff.; die Einleitung zum 1. Buch des Pañcatantra.

[3]) Kein Nachdruck ist dagegen auf das Nichtvorkommen der Wurzel im ṚV. zu legen. Der unläugbare Zusammenhang mit πέρνημι würde diesem Argument seinen Wert nehmen.

im 2. und 3. Maṇḍala werden sie nur je einmal, im 5. 9. je zweimal, im 4. 7. je dreimal, im 8. sechsmal genannt. Aus dem 10. Buch sind ausserhalb der Hymne 108 noch vier, aus dem ersten neun Fälle zu verzeichnen, während sie im 6. Maṇḍala zwölfmal, oder wenn wir nur hymnenweise zählen, neunmal vorkommen. Aus dieser Statistik leuchtet ein, dass die Zahlen des Bharadvājabuches die der andern, wenn wir von dem umfangreichen 1. Maṇḍala absehen, absolut, wenn wir dies mitrechnen, wenigstens relativ erheblich überwiegen. Das hat seinen natürlichen Grund,[1]) weil gerade im sechsten Buch die Angaben über die Paṇis, wie sich zeigen wird, auf einer tatsächlicheren Unterlage als sonst beruhen.

Ehe wir die einzelnen Stellen befragen, wird es gut sein, die ganz mythologische Hymne X, 108 fürs erste auszuscheiden; denn ihrem Dichter erscheinen die Paṇis als ein trotziges Dämonengeschlecht, das in nebelhafter Ferne „jenseits der Rasā" wohnt. Das ist sonst nur selten der Fall. Sie sind meist Wesen von Fleisch und Blut, deren auffallendster Charakterzug der ist, dass sie Indra trotz ihres Reichtums keinen Soma pressen. Da es auf die Einzelheiten hier ankommt, erlaube ich mir die Beweise etwas ausführlicher als vielleicht nötig wäre vorzulegen:

IV, 25, 7:

na revatā paṇinā sakhyam Indro
asunvatā sutapāḥ saṃ gṛṇīte |

---

[1]) Die Bhāradvājas bilden den einen, die Gautamas einen anderen Zweig der Aṅgiras. (Ludwig III, 128). Von den 9 Stellen, an denen Paṇi im ersten Maṇḍala steht, gehören (nach der Anukram.) zwei (32, 11; 33, 3) dem Hiraṇyastūpa Āṅgirasa, zwei (83, 4; 93, 4) einem Gautama; dazu kommen 2 Gautamastellen aus dem vierten Maṇḍala, so dass der grösste Teil aller Nennungen der Paṇis einer Gruppe bestimmter Familien zuzukommen scheint. Auch X, 108 sind die Aṅgiras als ihre Gegner genannt.

„nicht willigt Indra ein in die Freundschaft mit dem reichen Paṇi, dem nichtpressenden, er der Somatrinker.“

VIII, 53, 2: *padā paṇīṅr arādhaso*
ni bādhasva, mahāṅ asi |

„mit dem Fuss stoss die kargen[1]) Paṇis nieder; du bist gross.“

VIII, 86 (97), 2:

yam indra dadhiṣe tvam
açvaṃ gāṃ bhāgam avyayam |
yajamāne sunvati dakṣiṇāvati
tasmin taṃ dhehi, mā paṇau ||

Was du, Indra, an Rossen, Rindern, Schafen besitzest, verleihe dem pressenden und Dakṣiṇās spendenden Opferer, nicht dem Paṇi.“

X, 60, 6: *agastyasya nadbhyaḥ*
saptī yunakṣi rohitā |
paṇīn ny akramīr abhi
viçvān rājann arādhasaḥ ||

„für Agastyas Söhne schirrst du die beiden Roten an; du tratest nieder auf alle Paṇis, o König, die kargen.“[1])

I, 83, 3 cd:

asaṃyatto vrate te kṣeti puṣyati
bhadrā çaktir yajamānāya sunvate ||
4 a. *ād aṅgirāḥ prathamaṃ dadhire vayaḥ* —
c. *sarvaṃ paṇeḥ sam avindanta bhojanam*
açvāvantaṃ gomantam ā paçuṃ naraḥ

„unbehindert wohnt und blüht er in deinem Reich; glückbringend ist deine Macht dem pressenden Opferer. Da gewannen die Aṅgiras zuerst Kraft. Alle Lebensmittel des Paṇi, seine Rosse und Rinder fanden da zusammen die Männer.“

---

[1]) „karg“ ist einer, der keine Dakṣiṇās gibt; das zeigt der Vergleich mit VIII, 86, 2.

V, 34, 5b:

nāsunvatā sacate puṣyatā cana

6b. *asunvato viṣuṇaḥ sunvato vṛdhaḥ |*
indro viçvasya damitā vibhīṣaṇo
yathāvaçaṃ nayati dāsam āryaḥ ||

7. *sam īṃ paṇer ajati bhojanaṃ muṣe*
vi dāçuṣe bhajati sūnaraṃ vasu |

„Nicht ist (Indra) mit dem, der nicht presst, wiewol er reich ist. Abgewendet dem, der nicht presst, ein Förderer dem Presser, bändigt Indra schrecklich jedweden und führt als Arier nach Belieben den Dāsa fort. Er holt als Beute des Paṇi Lebensmittel zusammen und teilt seinem Verehrer aus den schönen Besitz.“

Vāj. Saṃh. XXXV, 1:

apeto yantu paṇayo
asumnā devapīyavaḥ |
asya lokaḥ sutāvataḥ ||

„fort sollen sich die Paṇis scheren, die schlechten, die den Göttern trotzen. Dem Somapresser gehört die Welt.“

AV. XX, 128, 4 (u. s.):

yaç ca paṇir abhujiṣyo
yaç ca revāṅ adāçuriḥ.

Ihr Reichtum wird, wie in dieser Stelle, widerholt hervorgehoben: „wir rühmen uns eure wahren Lobsänger zu sein; der Paṇi rühmt sich seiner (verborgenen) Schätze“ heisst es in dem Verse I, 180, 7.[1]) I, 151, 9 wird gesagt, dass den Reichtum Mitrāvaruṇas selbst die Paṇis nicht erreichen.[2])

---

[1]) *vayaṃ cid dhi vāṃ jaritāraḥ satyāḥ*
vipanyāmahe vi paṇir hitāvān |

Die von Pischel (GGA. 1890. S. 537) vorgeschlagene Übersetzung: „der Geizhals wird gerühmt als wohlwollend“, ist darum unrichtig, weil der Paṇi nirgends gerühmt wird und Paṇi wie sich zeigen wird kein blosser Geizhals ist.

[2]) cd. *na vāṃ dyāvo 'habhir nota sindhavo*
na devatvaṃ paṇayo nānaçur magham

Aus dem Vorstehenden ergibt sich eine deutliche Unterscheidung zwischen den *Paṇi asunvant* „die keinen Soma pressen“ und den Verehrern Indras. Wer Indra ruft, sagt sich los von dem Paṇi.[1]) Es zeigt sich also nirgends das Bild eines umherziehenden Händlers, der seine Waaren mit Überredung oder Übervorteilung an den Mann bringt oder gar mitten unter Indern wohnt, sondern ein Kultgegensatz zwischen Anhängern und Gegnern jenes Gottes, zwischen Gläubigen und solchen Ungläubigen, denen doch die Mittel Soma zu pressen und dem Brāhmaṇa Opferlohn zu spenden durchaus nicht fehlen.

Das Wort *su* „pressen“ ist dem Indraverehrer mehr als eine gewöhnliche Tätigkeit, es ist die Losung des rechtgläubigen Ariers. Daher ist Indra, der Gott nationaler Kämpfe, auch der, welcher gegen den Asunvant seine Waffe schwingt.[2]) In dem einen der eben angeführten Beispiele V, 34, 5 ff. steht mit dem Paṇi der Dāsa auf einer Stufe, und Dāsa ist ein Gegner des Ariers; die Paṇis also werden das ebenfalls gewesen sein.

In diesem Satz sind *dyāvo, sindhavaḥ paṇayas* Subjekt, *devatram, magham* Objekt.

[1]) VII, 19, 9: *ye te havebhir vi paṇīn adāçan*
asmān vṛṇīṣva yujyāya tasmāi

Es heisst hier wol nur „ungläubig“.

[2]) I, 101, 4: vīḍoç cid indro yo asunvato vadho.

I, 176, 4 asunvantaṃ samaṃ jahi dūṇāçam.

I, 110, 7; V 34, 5—7 (s. oben!); IV, 25, 6:
suṣveḥ paktiṃ kṛṇute kevalendraḥ /
nāsuṣver āpir na sakhā na jāmir
duṣprāvyo 'vahanted avācaḥ (cf. IV, 24, 5).

VI, 44, 11: pūrvīṣ ta indra niṣṣidho janeṣu
jahy asuṣvīn pra vṛhāpṛṇataḥ.

VIII, 14, 15: asunvām indra saṃsadam
viṣūcīṃ vy anāçayaḥ /
somapā uttaro bhavan. //

VIII, 51, (62) 12; X, 42, 4 u. a.

Wir haben in ṚV. VII, 6, 3 einen Vers, der in diesem Sinne zu deuten ist:

ny akratūn grathino mṛdhravācaḥ
paṇīṅr açraddhāṅ avṛdhāṅ ayajñān |
prapra tān dasyūṅr agnir vivāya
pūrvaç cakārāparāṅ ayajyūn ||

Die Paṇis heissen in diesem Verse nicht nur ungläubig und opferlos, sondern auch *mṛdhravāc* und *grathin.* Zimmer hat zu zeigen versucht, dass das erstere „verletzende Rede führend, Schmäher“ heisst; ich glaube nicht, dass ihm das gelungen ist. ṚV. IV, 25, 6 heisst der „asuṣvi“ ausser *duṣprāvī* noch *avāc* „stumm“. „Er ist kein Angehöriger dessen, der nicht presst, noch Freund, noch Bruder. Den unfreundlichen, stummen erschlägt er.“

Stumm ist, wer meine Sprache nicht kennt. So nennt der Slave den Deutschen „stumm“. vv. 5. 6 desselben Liedes sprechen ja auch von der Tributpflichtigkeit andrer Stämme. Wer nicht Soma presst und nicht die Sprache des Indraverehrers spricht, ist sein natürlicher Feind. Daraus folgt noch nicht, dass solche Stämme auch immer unarisch in unserem Sinne gewesen sind. Nicht alles, was die Inder unter ihre Feinde rechnen, ist von barbarischem Geschlecht. Selbst unter den Asuras werden Leute inbegriffen, die nach unserm Dafürhalten ganz gut indisch waren. Çat. Br. III, 2, 1, 23 ff. rufen die Asuras auf der Flucht *he 'lavo, he 'lavo*, sprechen also einen indischen Dialekt.[1]) Es würde demnach möglich sein, dass man Soma nicht pressende Inder, die einen fremden Dialekt sprechen, „*avāc*“ „stumme“ nennt. Für *avāc* dem Sinne nach synonym halte ich unser „*mṛdhrávāc.*“ mṛdhrá heisst „Verächter“ sowol als „Feind“; beide Bedeutungen liegen nahe bei einander und mṛdhrávāc könnte an und für

[1]) Es ist gleich he 'rayaḥ, He, die Feinde. Siehe Muir, OST II² 114; Kuhn, Beiträge z. P Gr. 43, Davidson, ZDMG 37, 23; Eggeling, SBE. XXVI, 31. note 3.

sich sowol „Feindessprache“ als „verächtliche Sprache führend“ heissen; das letztere ist an keiner Stelle, auch X, 23, 5 nicht,[1]) notwendig, ersteres empfiehlt sich durch einen Vergleich mit *asuṣvi avāc* und die Erwägung, dass überall, wo mṛdhravāc im Ṛ̣V. vorkommt, es nicht blosse Spötter, sondern wirkliche Feinde Indras und seiner Verehrer sind, die damit bezeichnet werden. Wenn es nur allgemein „Schmäher“ hiesse, würden wir es noch in andrer Verwendung zu finden erwarten.

Ausser mṛdhravāc „Feindessprache redend“ d. i. soviel als „Barbar“ heissen die Paṇis *grathin*; eine sichere Erklärung des Wortes gibt es nicht; ich denke, dass es mit *grath* „verknüpfen“ zu verbinden ist. Man ist nicht leicht im Stande die Worte der fremden Sprache auseinander zu halten; sie erscheint ununterbrochen und darauf wäre *grathin* leicht zu beziehen. Sāyaṇa übersetzt es nicht unrichtig mit *jalpaka.* Arier können die Paṇis deshalb immerhin gewesen sein, nicht Aboriginer.

Wer nicht Soma presst, spendet auch keine Dakṣiṇās; VIII, 86, 2 steht *sunvant dakṣiṇāvant* dem Paṇi gegenüber. Die Paṇis sind darum als Geizhälse gebrandmarkt und die Götter werden gebeten freigebig zu sein, es nicht etwa den Paṇis gleich oder zuvor zu tun. Ṛ̣V. I, 33, 3 heisst es:

coṣkūyamāṇa indra bhūri vāmam
mā paṇir bhūr asmad adhi pravṛddha

„Viel Gut, o Indra, an dich ziehend werde an uns nicht zum Paṇi, o starker.“ AV. V, 11, 7 wird Varuṇa angeredet:

mo ṣu paṇīṅr abhy etāvato bhūt
mā tvā vocann arādhasaṃ janāsaḥ //

„nicht möge er diese Paṇis übertreffen; nicht mögen die

---

[1]) *yo vācā vivāco mṛdhravācaḥ*
purū sahasrāçivā jaghāna, —

„der mit seiner Stimme die verschieden sprechenden (?), der Feinde Sprache führenden, schlimme viel Tausende erschlug.“

Menschen dich geizig nennen." Sehr unzufrieden ist der Dichter mit Indra VIII, 45, 14; denn er nennt ihn einen Paṇi. Das Wort wird daher I, 124, 10; IV, 51, 3 ganz allgemein in der Bedeutung von Geizhals gebraucht.

Es ergibt sich noch aus einem weiteren Grunde, dass die Paṇis nicht knickernde Händler und Kaufleute gewesen sein können: der Ṛ̥V. spricht widerholt von ihrem Reichtum an Rindern, Rossen, welchen ihnen Indra, auch Agni-Soma rauben, um sie den frommen Somapressern zuzuteilen. Es sind also Beutezüge, „gaviṣṭis", welche im Denken der vedischen Inder eine recht grosse Rolle spielen, gegen sie ausgeführt worden, und die frommen Indrafreunde scheinen den Paṇis nicht minder Anlass zur Beschwerde gegeben zu haben, als diese ihnen. Von den charakteristischen Stellen sind mehrere, wie I, 83, 4; V, 34, 7 S. 86. 87 angeführt worden; die Aṅgiras finden entweder selbst die Lebensmittel des Paṇi oder Indra treibt sie den Seinen zu. Ich füge noch hinzu VI, 13, 3:

sa satpatiḥ çavasā hanti vṛtram
agne vipro vi paṇer bharti vājam /
yaṃ tvaṃ praceta ṛtajāta rāyā
sajoṣā naptrāpāṃ hinoṣi //

„der Held tödtet kräftig den Feind, o Agni, der Sänger trägt des Paṇi Besitz fort, den du, o weiser Sohn der Wahrheit, mit Apāṃ napāt im Bunde durch deinen Reichtum antreibst."

VI, 33, 2:

tvāṃ hīndrāvase vivāco
havante carṣaṇayaḥ çūrasātau /
tvaṃ viprebhir vi paṇīṃr açāyas
tvota it sanitā vājam arvā //

„dich ja flehen, o Indra, um Hilfe die verschieden redenden (?) Menschen in der Männerschlacht an; du spaltetest mit den Sängern die Paṇis; von dir begünstigt trägt Beute fort der Renner."

VIII, 64, 7:

paṇiṃ goṣu starāmahe

„den Paṇi wollen wir bei seinen Rindern niederstrecken.“ v. 11 dieses Liedes spricht von einer Gaviṣṭi, v. 15 von der *parā saṃvat*, der gegnerischen Seite (Landstrich).

Es scheint dabei manchmal schlimm genug hergegangen zu sein. Nach VI, 20, 4 fielen die Paṇis zu Hunderten:

çatair apadran paṇaya indrātra
daçoṇaye kavaye arkasātau |
vadhaiḥ çuṣṇasyāçuṣasya māyāḥ
pitvo nāriraecīt kiṃ cana pra ||

„zu Hunderten[1]) fielen, o Indra, da die Paṇis für den Sänger Daçoṇi bei seines Liedes Sieg; durch Keulenschläge die Listen des gefrässigen Çuṣṇa. Nichts liess er von der Nahrung übrig.“[2])

Die Paṇis werden nicht verfehlt haben diese Raubzüge zu erwidern. V, 61, 8 ist ihrer sehr verächtlich gedacht:

uta ghā nemo astutaḥ
pumāñ iti bruve paṇiḥ
sa vairadeya it samaḥ

„so wird gar mancher nicht gerühmt. Einen „Mann“ nennt sich der Paṇi. Nur darin, dass er Wergeld zahlen muss, ist er einem solchen gleich.[3])“ Die Paṇis werden wol manchen

---

[1]) Ludwig verbindet çatair mit vadhaiḥ. In Daçoṇi sieht er V, 107 und III § 34 einen Priester der Paṇi. Ich glaube nicht, dass man ihn Kavi nennen würde.

[2]) Den Göttern wird bisweilen ausschliesslich zugeschrieben, was die Menschen taten, und so sehen wir Agni-Soma I, 93, 4; Soma IX, 22, 7 gerühmt, weil sie den Paṇis ihre Rinder nahmen. Man braucht hier nicht sofort an mythologische Deutung zu denken.

[3]) Roth übersetzt (ZDMG 41, 674) nicht ganz klar „nur an Wergeld steht er dem andern gleich“. Es kommt sachlich hier auf dasselbe hinaus, ob wir *vaira* mit „Strafe“ oder „Wergeld“ übersetzen; die Hauptsache ist, dass der Paṇi selber büssen muss, nicht etwa einer der ihn erschlägt; bei Roths Uebersetzung tritt das nicht hervor.

erschlagen haben. III, 58, 2 bittet der Sänger die Açvins den Anschlag der Paṇis zu beseitigen[1]) und VI, 51, 14 heisst er gar ein Wolf:

jahī ny atriṇaṃ paṇim
vṛko hi ṣaḥ

„schlage den gefrässigen Paṇi; denn er ist ein Wolf." Das Wort passt gut für einen Stamm, der um seiner räuberischen Einfälle willen gefürchtet war.

Es ist charakteristisch, dass in demselben VI. Maṇḍala, in dem am häufigsten der Paṇis gedacht ist, grade Pūṣan eine besondere Rolle spielt. Pūṣan ist der Herr der Wege (53, 1); er bringt verlorenes Vieh wider (54, 10) und zeigt die Häuser, wo es verborgen ist (54, 1. 2); Pūṣan wird durch eine ganze Hymne (53 v. 3. 5. 6. 7) als Schützer gegen die Paṇis angerufen, die er schlagen und dem Stamm des Sängers übergeben soll.[2]) Wir finden in diesem selbigen Buch Eigennamen, die jeden Zweifel daran, dass wir es mit historischen Vorgängen zu tun haben, ausschliessen. In der Dānastuti VI, 45, 31 ff. heisst es von dem um seiner glänzenden Freigebigkeit gepriesenen Bṛbu, dass „er auf den dicksten Schädel der Paṇis trat", mit welchem Ehrennamen wol der Anführer der Feinde gekennzeichnet sein soll. Noch sicherer ist der historische Boden, den wir nachher in der 61. Hymne, wider des 6. Maṇḍalas, betreten werden.

Nach dem Vorstehenden scheint es unzweifelhaft, dass in den Paṇis nicht ein Handelsvolk, sondern ein den Indern feindlicher Stamm gesehen werden muss. Nirgends ist von ihrem Handel, sondern nur von ihren Raubzügen die Rede, von

---

[1]) *jarethām asmad vi paṇer manīṣām*
yuvor arāç cakṛmā yātam arvāk.

Es ist nicht möglich, in diesem Verse festzustellen, ob *Paṇi* schon allgemein „Feind" bedeutet.

[2]) *Pūṣan* wird auch sonst so aufgefasst: I, 42, 2. 3 sagt Kaṇva von ihm, dass er den bösen unheilvollen Wolf vom Pfad treibe.

ihrem Reichtum und der Beute, die mit Indras Hilfe ihnen abgenommen wurde. Es scheint, dass lediglich die Etymologie, der rein äusserliche Zusammenhang mit *paṇ* kaufen, jene Meinung, dass sie Händler gewesen seien, veranlasst hat.

Wer waren jene Paṇis und wo lagen ihre Wohnsitze?

Kein andrer Stamm scheint geeigneter mit Paṇi identificirt zu werden als der, der dem Altertum als Parner bekannt war. Schon Brunnhofer hat in seinem geistvollen aber viel zu phantastischen Buche „Iran und Turan" diese Gleichsetzung ausgesprochen, aber deren Möglichkeit unzureichend bewiesen. Es wird sich ergeben, dass sie dennoch richtig ist, dass wir wirklich hier jenen Nomadenstamm mit indischen Völkern in Berührung treffen, aus dessen Mitte sich viel später einer seiner Söhne zu einem der stolzesten Throne der alten Welt aufschwang. Die Erwähnung so westlicher Völkerschaften hat im Ṛgveda an und für sich nichts auffallenderes als die der vom Indus westlich gelegenen Gandharen, der Derbhiker oder der wol zu beiden Seiten des Oxus ansässigen Alinas.[1] Ausser dieser blossen Möglichkeit gibt es jedoch wirkliche Gründe, welche für die Gleichsetzung von Paṇis und Parnern sprechen. Wir finden die Paṇis nicht oft mit andern Völkerschaften zusammen genannt; einige dieser Erwähnungen sind aber von grösster Wichtigkeit. In der S. 87 citirten Ṛgvedastelle V, 34, 6[d.] 7[a.] stehen sie neben den Dāsas:

yathāvaçaṃ nayati dāsam āryaḥ //
sam īṃ paṇer ajati bhojanaṃ muṣe.

und noch ein zweites Mal, AV. V, 11, 6:

[1]) Zimmer, AIL. 431. Ludwig III, 207.

tat te vidvān varuṇa pra bravīmi
adhovarcasaḥ paṇayo bhavantu
nīcair dāsā upa sarpantu bhūmim ||

„das künde ich dir, o Varuṇa, als Wissender an. Erniedrigt sollen die Paṇis sein und tief unten auf der Erde die Dāsas kriechen.“

Noch eine dritte Stelle kann in Betracht kommen, VII, 6, 3 (S. 89), wo die Paṇis entweder mit den Dasyus zusammen oder selbst Dasyus genannt sind.

Ich halte die zweimal gesicherte Verbindung von Paṇis und Dāsas nicht für Zufall; denn sie erinnert an den engen Zusammenhang zwischen den Stämmen der Daher (*Δάοι*, auch *Δάσαι*) und der Parner, die eine Unterabteilung der ersteren bilden. Strabo sagt mit Bezug auf Arsakes: *ἔπειτ' Ἀρσάκης, ἀνὴρ Σκύθης, τῶν Δαῶν τινὰς ἔχων τοὺς Πάρνους καλουμένους Νομάδας, παροικοῦντας τὸν Ὦχον, ἐπῆλθεν ἐπὶ τὴν Παρθυαίαν καὶ ἐκράτησεν αὐτῆς.* (XI, 515).

Δάαι (Dahae) begegnet in den griechischen Nachrichten sehr häufig als vollkommenes Synoym von *Σάκαι.*[1]) Die Saken sind, sagt Ed. Meyer, die Bewohner der kirgisisch-turkmenischen Steppe, welche sich vom kaspischen Meer bis jenseits des Yaxartes erstreckt. Soweit wir aus den Eigennamen und sonstigen Andeutungen sehen können, sind die Saken arischen Stammes und den Iraniern nahe verwandt.[2]) Ihr Gebiet umschliesst die beiden fruchtbaren Oasen von Merw und von Chārazm, in denen seit alten Zeiten — nachweislich seit der Achämenidenzeit, doch vermutlich schon früher — eine sesshafte von Ackerbau lebende Bevölkerung sich findet, die Margianer (pers. Margu, Zend Moru) und die Chorazmier (pers. Hvārazmi, Zend Chārizem), die überall zu den Iraniern im engern Sinn gerechnet werden . . . .“ Damit stimmt über-

---

[1]) Ed. Meyer, Geschichte des Altertums I, § 425 (S. 515).
[2]) Ebenso E. Kuhn, KZ 28, 214.

ein, wenn die Parner zu historischer Zeit am Ochus, dem heutigen Tedschene wohnen.[1])

Wenn die Identifikation der Paṇis mit den Parnern, die der Daher mit den Dāsas zu Recht bestehen soll, wird es notwendig sein zu zeigen, dass entweder diese Stämme so weit von ihrer Heimat fortschwärmten, um die Inder an ihren Wohnsitzen am Indus zu beunruhigen oder dass einige der indischen Stämme weiter westlich vom Indus, als man bisher glaubte annehmen zu können, ansässig waren.

Die zweite Möglichkeit lässt sich bis nahe zur Gewissheit erheben.

Ed. Meyer sagt am angeführten Orte, dass der Name Dāha ganz im allgemeinen „Feind“ bedeute und sich in derselben Bedeutung als dāsa bei den Indern fände. Ich kann dieser, auch von Zimmer ausgesprochenen Ansicht nicht beitreten und glaube dass umgekehrt *Dāsa* sich von einem Eigennamen erst zu der allgemeinen Bedeutung „Feind“ entwickelt hat. Wir haben im Ṛgveda den Namen eines Königs, des *Divodāsa,* der also „Himmelsdāsa“ heisst. Es ist wenig glaubhaft, dass wenn *dāsa* etwas andres als ein Eigenname wäre, wenn es wirklich „Feind“ bedeutete, man diesen Fürsten in Liedern, die seinen Ruhm verkünden, einen „Himmelsfeind“ genannt haben würde. Wir haben Dāsa hier sicherlich als einen Eigennamen zu fassen, der durch den Gen. *divas* einen ehrenden Zusatz erhalten hat: „Himmelsdāsa.“

Wir treffen diesen Divodāsa[2]) in einer Hymne desselben sechsten Maṇḍala an, dessen Angaben über die Paṇis am meisten konkrete Verhältnisse berühren. Die ersten drei Verse dieser 61. Hymne sind von so grosser Wichtigkeit, dass ich sie hier folgen lasse:

---

[1]) Gutschmidt, Gesch. Irans S. 29.

[2]) Er war der Sohn Vadhryaçvas, der wie aus X, 69, 1 ff. hervorgeht, in Beziehung zum Feuerkult stand. Das scheint auch bei Divodāsa, nach dem das Feuer einmal agni daivodāsi genannt wird, der Fall gewesen zu sein. (Ludwig III, 176).

VI, 61, 1.

1. *iyam adadād rabhasam ṛṇacyutam*
divodāsaṃ vadhryaçvāya dāçuṣe |
yā çaçvantam ācakhādāvasaṃ paṇim
tā te dātrāṇi taviṣā sarasvati ||
2. *iyaṃ çuṣmebhir bisakhā ivārujat*
sānu girīṇāṃ taviṣebhir ūrmibhiḥ |
pārāvataghnīm avase suvṛktibhiḥ
sarasvatīm ā vivāsema dhītibhiḥ ||
3. *sarasvati devanido ni barhaya*
prajāṃ viçvasya bṛsayasya māyinaḥ |
uta kṣitibhyo 'vanīr avindo
viṣam ebhyo asravo vājinīvati ||

„1. Sie gab den kühnen, jede Schuld tilgenden Divodāsa dem frommen Vadhryaçva. Von dir, die den hartnäckigen, unbändigen [1]) Paṇi verzehrte, kommen diese grossen Gaben, o Sarasvatī.

2. Sie durchbrach ungestüm mit gewaltigen Wellen der Berge Rücken, einem Wurzelgräber gleich; möchten wir mit unsern Liedern und Gedanken Sarasvatī zur Hilfe laden, die die Pārāvatas erschlug.

3. Die Götterfeinde wirf du nieder, o Sarasvatī, die Nachkommenschaft jedes verschlagenen Bṛsaya. Unsern Ansiedlungen gabst du wider ihre Ströme und ihnen strömtest du Gift, o rossereiche."

Wir sehen Divodāsa als Sohn des Vadhryaçva an den Ufern der Sarasvatī wohnen, die der heilige Strom des Landes ist, als dessen Feinde Paṇi, Pārāvata, Bṛsaya genannt sind.

Ptolemaeus erwähnt VI, 20, 3 ein Volk der *Παρουῆται*, die von Lassen [2]) im Süden des Paropanisadenlandes an der

---

[1]) Ich lese *avaçám* für das hier unverständliche *avasám*.

[2]) IAK. III, 134. Die Mss. haben *Παργυῖται, Παργυῆται* oder *Βαρτιῆται*. Wilberg liest auf Grund einer Conjektur *Παρουῆται*. Nobbe hat *Παρσυῆται*. Lassens Lesung beruht offenbar auf jener Conjectur,

nördlichen Grenze Gedrosiens gesucht werden. Es ist sehr wahrscheinlich, dass dieser Name, wie Lassen annimmt, etwa „Bergler“ bedeutet und verwandt mit dem oben genannten Pārāvata ist, das leicht eine von parvata hergeleitete Bezeichnung der Bewohner jener Berge sein kann. Ich halte es daher für berechtigt, wenn Ludwig, ṚV. III, 162. 197 und Brunnhofer[1]) nach Lassens Vorgang beide Worte gleichsetzen und die Pārāvatas für ein „fremdes“, iranisches Volk erklären.[2])

Wenn diese Annahme gelten darf, würden wir Divodāsa als Gegner eines Stammes antreffen, der seine Sitze im Norden von Arachosien hatte. Danach wird es keine Schwierigkeiten haben, die im ersten Verse genannten Parner in derselben Richtung zu suchen, also ungefähr in denselben Sitzen, die sie in historischer Zeit einnehmen, am Ochus. Wenn wir hören, dass Antiochus I. die Landschaft Margiane am Murgāb zum Schutz gegen die Nomaden der nördlichen Wüste, Daher, Parner, Massageten mit einem 1500 Stadien langen Wall umgeben habe,[3]) so werden wir auch voraussetzen können, dass sie in früherer Zeit auf ihren Raubzügen noch etwas südlicher, bis in das Gebiet des Königs gekommen seien, der die Paṇis und Pārāvatas seine Gegner nennt. Wie weit sie auf ihren Wanderzügen nördlich gekommen sind, wissen wir nicht. Sehr wohl vereinbar mit ihren späteren Sitzen ist die Vorstellung des Dichters von X, 108, der sie jenseits der für ihn mythischen, mit dem Oxus wol identischen Rasā

---

deren Richtigkeit die nachstehenden Ausführungen zeigen werden. Dass die bei Herodot III, 91 mit den Sattagyden, Gandariern, Dadikern zusammen genannten Ἀπαρύται, wie Brunnhofer meint, identisch sind mit jenem Volksstamm, ist leicht möglich. Rawlinson, History of Herodotus vol. II, 486 note 6 sagt, sie seien sonst unbekannt.

[1]) Bezz. Beitr. 10, 263 u. ‚Iran und Turan‘ S. 99.

[2]) Möglich wäre vielleicht, dass sie nicht mit den Parueten, sondern mit den Παρούται in Ἀρεία (Ptolem. VI, 17) identisch sind.

[3]) Kiepert, Lehrbuch der Alten Geographie § 61.

sucht.[1]) Bis dahin können sie ihre Sitze leicht ausgedehnt haben.[2])

Dagegen scheint ein Umstand zu sprechen, die Angabe unsers Liedes, dass Divodāsa an den Ufern der Sarasvatī wohne. Denn seit den Bemerkungen Roths im PW. und der ausführlichen Begründung seiner Ansicht durch Zimmer[3]) scheint kein Zweifel obzuwalten, dass die Sarasvatī ein andrer Name für Indus ist. Dies ist aber nicht richtig; denn es ist unvereinbar mit der Tatsache, dass die westlichen Schriftsteller den ihnen wohlbekannten Indus mit jenem Namen niemals nennen. Ferner beweist die von Zimmer als wichtig angeführte Stelle VII, 95, 2, sicher nicht, was sie beweisen soll; sie ist leicht anders zu erklären. R̥V. VII, 95, 1 nämlich lautet:

pra kṣodasā dhāyasā sasra eṣā
sarasvatī dharuṇam āyasī pūḥ |
prabābadhānā rathyeva yāti
viçvā apo mahinā sindhur anyāḥ ||

Z. übersetzt S. 9: „mit nährendem Wogenschwall stürzt hervor jene Sarasvatī; ein fester Grund und eherne Burg ist sie uns. Wie ein Kämpfer im Wagenrennen, alle andern Gewässer mächtig überholend fliesst sie dahin, die Sindhu.“ Setzen wir aber für Sindhu die sehr gewöhnliche, einfache Bedeutung „Strom“, so schwindet die Beweiskraft unsrer Stelle ohne weiteres dahin.[4])

---

[1]) Schwerlich der Yaxartes; Kuhns Zeitschr. 28, 215.

[2]) Auch die Angabe des Bhāgavatapurāṇa 5, 9, 16. 17 (PW), wonach ein Paṇi ein Priester der Çūdras sei, schwebt, wenn man an die Σύδροι denkt, nicht ganz in der Luft.

[3]) Altindisches Leben S. 5 ff.

[4]) Noch entschiedener ist Widerspruch zu erheben, wenn Brunnhofer (Iran und Turan 127) selbst die Möglichkeit, dass Sarasvatī der Oxus sei, zulassen will; denn wir verlieren bei dieser willkürlichen Namensübertragung allen festen, historischen Boden. Es ist den wandernden ger-

Ich glaube daher, wir müssen von der lediglich auf combinatorischem Wege erzielten Gleichstellung von Indus und Sarasvatī abgehen und den Namen auf die beiden Flüsse beschränken, denen er mit historischem Recht wirklich zukommt, dem unbedeutenden Flüsschen im Innern Indiens, das sich in der Wüste verläuft und zweitens dem den Griechen als Arachōtos bekannten Strom Arachosiens, der iranischen Haraqaiti. An diese beiden Ströme ist zuerst zu denken, wo immer wir dem Namen Sarasvatī begegnen; nur ganz gelegentlich oder ausnahmsweise könnte eine solche Namenübertragung auf den Indus stattgefunden haben. Aber mir ist auch das wenig wahrscheinlich.[1])

Es kann infolge der Erwähnung der Pārāvatas und Paṇis nicht zweifelhaft sein, welcher von den beiden Sarasvatī-Flüssen in unsrer Hymne gemeint sein muss. Divodāsa muss an der Haraqaiti in Arachosien gesessen haben, einer Gegend, die leicht Einfällen der im Norden oder Nord-Westen nomadisirenden Parner ausgesetzt gewesen sein kann; dort wird auch die Heimat unsres Liedes sein.[2])

Ausser Paṇis und Pārāvātas ist ein dritter Name erwähnt: Bṛsaya. Ist meine Beweisführung richtig, so muss auch dieser Name in der Nähe des Divodāsa lokalisirt werden können. Indisch ist er nicht; das beweist die unterbliebene Cerebralisirung des *s*. Der Ausdruck *„viçvasya bṛsayasya*

manischen Völkern nicht eingekommen, bei ihrem Vordringen die Stromnamen der verlassenen Länder an Stelle der vorgefundenen zu setzen. Andere werden es auch nicht getan haben.

[1]) Vāj. Saṃh. 34, 11, ein Vers, dessen Alter Zimmer schon wegen *deça* angezweifelt hat („fünf flutende Flüsse eilen in die Sarasvatī, Sarasvatī aber wurde fünfgeteilt der Strom im Lande") kann sich ebenso gut auf die Haraqaiti wie auf den Indus, zur Not aber auch auf die spätere Sarasvatī beziehen.

[2]) Brunnhofer hatte, Bezz. Beitr. 10, 261, Anm. 2 schon die Einheit der Sarasvatī mit dem Arachotus ganz richtig erkannt; ist aber in seinem Buch über „Iran und Turan" davon wider abgewichen, indem er sie, wie bemerkt, für den Oxus erklärt.

prajā“ macht es notwendig, darin einen Stammesnamen zu sehen. Mit den Paṇis scheinen die Bṛsayasöhne zusammen zu gehören; denn ausser unsrer Hymne sind sie noch einmal I, 93, 4 nebeneinander erwähnt:

agnīṣomā ceti tad vīryaṃ vām
yad amuṣṇītam avasam paṇiṃ gāḥ |
avātiratam bṛsayasya çeṣo —

„da zeigte sich, o Agni-Soma, eure Kraft, als ihr dem Paṇi Nahrung und Rinder raubtet. Ihr überwandet des Bṛsaya Nachkommenschaft.“

Diese Bṛsayas werden also wie die Pārāvatas im Westen von der Sarasvatī, in Arachosien oder Drangiana oder einer benachbarten Landschaft zu vermuten sein. Dafür gibt es, wie mir scheint, ein wichtiges Indicium in dem Namen des Statthalters von Arachosien und Drangiana, der dem Darius zu Hilfe zog, dann von Alexander, wegen seiner Treulosigkeit gegen Darius, getödtet wurde, *Βαρσαέντης*. Von ihm sagt Arrian, Anab. III, 8, 4: *Βαρσαέντης δὲ Ἀραχώτων σατράπης Ἀραχώτους τε ἦγε καὶ τοὺς ὀρείους Ἰνδοὺς καλουμένους*; 21, 1: *Βαρσαέντης ὁ Ἀραχώτων καὶ Δράγγων σατράπης*; 25, 8: *καὶ ἀφικνεῖται* (*Ἀλέξανδρος*) *ἵνα τὰ βασίλεια τῶν Ζαραγγαίων ἦν. Βαρσαέντης δέ, ὃς τότε κατεῖχε τὴν χώραν, εἷς ὢν τῶν ξυνεπιθεμένων Δαρείῳ ἐν τῇ φυγῇ, προσιόντα Ἀλέξανδρον μαθὼν ἐς Ἰνδοὺς τοὺς ἐπὶ τάδε τοῦ Ἰνδοῦ ποταμοῦ ἔφυγε* u. s. w.

Dieser Eigenname deckt sich in seinem ersten Teil so vollständig mit dem der Bṛsayas, dass die Vermutung, wir haben es hier mit einem einheimischen, von dem Namen des Stammes genommenen Nomen proprium zu tun, nicht zu kühn ist. Vielleicht gehörte *Βαρσαέντης* einem entthronten Fürstengeschlecht seines Landes an. So schliesst sich aufs beste der Wohnsitz der Bṛsayas an den der Pārāvatas, Paṇis und des Divodāsa an.

Das sich aus diesen Ausführungen ergebende Resultat ist für die geographische und zeitliche Bestimmung des

Ṛgveda von weittragender Bedeutung. Wir sehen, dass ein Teil der von ihm berichteten Ereignisse westlich vom Indus sich abspielt in den iranischen Ländern, in Arachosien und seiner Nachbarschaft, dass einer der Gegner der später vielgenannte Nomadenstamm der Parner war. Zwischen dem Sänger unsers Liedes, dem sie, wie der Mehrzahl der Hymnen der Bharadvājas, noch eine historische Wirklichkeit waren und dem Dichter des Saramāhymnus X, 108,[1]) der die Paṇis nur im Dämmerlicht der Sage sieht und sie in weitester Ferne, jenseits der mythisch gewordenen Rasā sucht, spannt sich eine weite Kluft, die zu überbrücken Decennien zu wenig sind.

Sind wir berechtigt, aus Divodāsas Namen zu schliessen, dass er selbst ein Dāsa war, so zeigt sich, dass er mit den Angehörigen der eigenen Rasse in Fehden verwickelt war. Das ruft die Unterscheidung ins Gedächtnis, welche Darius in seinen Inschriften zwischen den Sakā *Humavarkā*, den *Ἀμύργιοι Σάκαι* des Herodot, und den Sakā *tigrakhauda* macht. Rawlinson[2]) sagt, dass der erstere Name offenbar die östlichen Skythen an den Grenzen Indiens bezeichne, „the latter those scattered through the empire, who are known simply as „bowmen". According to Hellanicus, the word „Amyrgian" was strictly a geographical title, Amyrgium being the name of the plain in which these Scythians dwelt." Divodāsa würde also den Sakā Humavarkā zuzuzählen sein. Wir wissen nicht, was die Stämme trennte. Wenn wir uns vergegenwärtigen, dass die Paṇis bezichtigt werden, keine

---

[1]) Rein mythologisch sind ausserdem noch die Paṇis X, 67, 6; 92, 3; II, 24, 6 (*nidhiṃ paṇīnāṃ guhā hitam*); VII, 9, 2 und wol auch I, 32, 11; VI, 44, 22. Neben Yātudhānas erscheinen sie AV. XIX, 46, 2. In einzelnen Fällen wie AV. IV, 23, 5; V, 11, 7; ṚV. I, 182, 3, 184, 2; VII, 19, 9; VIII, 26, 10 ist keine sichere Entscheidung möglich. Wie feindliche Völkerstämme zu Dämonen werden, dürfte auch der Name der Piçācas erkennen lassen.

[2]) History of Herodotus, vol. IV, p. 62, note 5.

Somapresser zu sein, so ist der Gedanke an einen zu andern Verschiedenheiten hinzutretenden religiösen Zwiespalt nicht abzuweisen. Wäre Justis und anderer Forscher[1]) Erklärung, welche Sakā Haumavarkā schreiben und „Haumablätter-Saken" übersetzen, begründeter als sie tatsächlich ist, so wäre das eine Bestätigung dieser Ansicht. Sie beruht aber, wie mir selber schien und mein verehrter Freund Wilhelm bestätigt, auf schwankem Grunde.

Die genannten Völkerschaften, die Paṇis, Pārāvatas und Bṛsayas, waren nicht die einzigen Feinde des „Himmelsdāsa." In der Hymne des 6. Buches, in dem eine ganze Zahl unsanskritisch klingender Namen vorkommt, werden an drei Stellen (22, 10; 33, 3; 60, 6) dasische und arische Gegner unterschieden. Eine solche Angabe ist bei einem Dāsa so wenig befremdend wie bei den Ariern, die ja ebenfalls arische und dasische Feinde kennen. Einer der grössten Gegner Divodāsas muss Çambara gewesen sein, ein Bergesfürst (*parvateṣu kṣiyant*), der VI, 26, 5 selbst Dāsa genannt wird und im 6. Maṇḍala in fünf Hymnen sechsmal erwähnt ist.[2]) Mit Çambara ist widerholt Varcin verbunden, welcher auch ein Dāsa war.[3])

Die Sänger, welche an Divodāsas Hofe lebten, werden zur Familie der Bharadvājas gehört haben. Das folgt nicht

---

[1]) Geschichte Persiens S. 81. Penka, Origines Ariacae S. 137, Hewitt, JRAS 1890, 370. Prof. Wilhelm hat die Güte mich darauf aufmerksam zu machen, dass Oppert ZDMG XI, p. 135 Humargā liest = sumṛga, ‚die schöne Tiere haben', später aber (le peuple et la langue des Mèdes p. 202): Haumavargā, wozu er bemerkt: „ceux qui se servent des feuilles du Hom"; j'ai pensé aux feuilles de thé, ce qui n'est qu'une conjecture und an einer andern Stelle: en assyrien Umurgā ‚ceux qui boivent (les feuilles) du hauma', la plante est ou l'asclepias ou peut-être le thé. Der Lesart Opperts ist Justi wol gefolgt.

[2]) im 1. siebenmal, im 2. viermal, im 4. zweimal, ebenso im 7., im 3. 8. 10. gar nicht.

[3]) II, 14, 6; IV, 30, 14. 15; VI, 47, 21; VII, 99, 5. —

nur daraus, dass die wichtigsten unsrer Belege dem sechsten, nach diesem Geschlecht sich benennenden Buche angehören, sondern auch aus einigen genaueren Angaben darin. In der Dānastuti VI, 47, 22 ff., welche mehrere Wohltäter der Bharadvājas preist, wird der reichen von Divodāsa empfangenen Gaben ausführlich gedacht. VI, 16, 5; 31, 4 stehen Bharadvāja und Divodāsa ebenfalls nebeneinander [1]; auch I, 116, 18 (und vielleicht I, 112, 13. 14, wenn wir beide Verse zusammenfassen dürfen.) Die vedische Ueberlieferung hat beide Namen also in enger Verbindung behalten.

Divodāsa war nicht der einzige Herrscher, dem sie dienten. Im 6. Maṇḍala treten noch mehrere andere Namen hervor, die nicht ohne Interesse sind. Wir haben S. 93 einen Fürsten Bṛbu kennen gelernt, von dem es hiess, dass er auf den „dicksten Schädel der Paṇis" getreten sei. Auch von ihm ist VI, 45, 33 gesagt, dass er als ein freigebiger Fürst sich zeigte Der Anukramaṇikā zufolge ist der Dichter dieses Liedes allerdings ein Çamyu Bārhaspatya gewesen, aber er muss der Familie der Bharadvājas, wie die Aufnahme seiner Lieder in ihre Sammlung beweist, sehr nahe gestanden haben und Çāṅkh. Çr. Sūtra XVI, 11, 11 wird direkt ein Bharadvāja als der Empfänger von Dakṣiṇās seitens Bṛbus genannt. [2] Bei Çāṅkhāyana tritt noch ein dritter Name, der des Prastoka Sārñjaya, entgegen, welcher auch ein Gönner der Bharadvājas war. Auch er ist im Ṛgveda in derselben Dānastuti wie Divodāsa genannt, ausser ihm noch ein Açvatha, mit dem ich nichts anzufangen weiss. Prastoka, aus dem Hause oder Stamme

---

[1]) 16, 5: *tvam imā vāryā puru*
divodāsāya sunvate /
bharadvājāya dāçuṣe.

31, 4cd: *açikṣo yatra çacyā çacīvo*
divodāsāya sunvate sutakre /
bharadvājāya gṛṇate vasūni //

[2]) *yathā bharadvājo bṛbau takṣṇi prastoke ca sārñjaye saniṃ sasāna.*

Sṛñjaya, war ein Fürst gleich den andern Gönnern unsrer Sängerfamilie. Das folgt aus verschiedenen Angaben der vedischen Texte, in denen Sṛñjaya widerholt vorkommt. Vītahavya VI, 15, 2. 3; VII, 19, 3 ist wol ein Sṛñjaya; VI, 27, 7 — es ist nicht unwesentlich, dass es im 6. Buch ist — ist ein Sṛñjaya Daivavāta als Sieger über Turvaça und die Vṛcīvants genannt.[1]) Wenn wir ein sicheres Recht hätten den folgenden Vers hinzuzunehmen, dann wäre sein eigentlicher Name Abhyāvartin Cāyamāna und er wäre, die Richtigkeit von Hermann Brunnhofers Deutung zugegeben, ein Herr der Parther. An sich ist bei der geographischen Einheit Ost-Irans die Möglichkeit, dass eine Abteilung der Parther unter einem Sṛñjayafürsten soweit östlich seine Sitze genommen hätte, wie es hier vorausgesetzt wäre, nicht ausgeschlossen. Aber der Name Pārthava kommt nur hier vor, und ich halte die Stelle nicht für geeignet soweit gehende Schlüsse daraus zu ziehen.

Eines Sṛñjaya Daivavāta wird ferner ṚV. IV, 15, 4 als Anhänger des Feuerkultes gedacht.[2]) Da v. 6 ff. dieses Liedes einen Kumāra Somaka Sāhadevya nennt, scheint dieses Lied für einen Sṛñjayafürsten gedichtet zu sein. Ait. Brāhm. VII, 34 ist Somaka Sāhadevya, Sahadeva Sārñjaya genannt. Sahadeva Sārñjaya soll früher Suplan S. geheissen haben,

---

[1]) *sa sṛñjayāya turvaçaṃ parādāt*
vṛcīvato daivavātāya çikṣan //
8. *dvayāñ agne rathino viṅçatiṃ gāḥ*
vadhūmato maghavā mahyaṃ samrāṭ. /
abhyāvartī cāyamāno dadāti
dūṇāçeyaṃ dakṣiṇā pārthavānām //

„er gab dem S. den Turvaça; dem Daivavāta hilfreich die Vṛcīvants. Zweifach Wagenpferde, zwanzig Paar Rinder gab mir der edle Fürst Abhyāvartin C. Nicht jeder erlangt diese Gabe der Pārthavas."

[2]) *ayaṃ yaḥ sṛñjaye puro*
daivavāte samidhyate /
dyumāñ amitradambhanaḥ //

was fremdländisch klingt.[1]) Ein über Dasyus und Çimyus siegreicher Sahadeva steht ṚV. I, 100, 17, in einer recht ungeschickt abgefassten Hymne, mitten unter Namen wie Vārṣagirāḥ, Ṛjrāçva, Ambarīṣa, für deren indischen Ursprung ich keine Bürgschaft übernehmen möchte. Schliesslich wird Çat. Br. II, 4, 4, 5 ein Ṛṣi Devabhāga Çrautarṣa genannt, der Purohita zweier Reiche, nämlich der Kurus und Sṛñjayas, gewesen ist. Mir scheint daraus sich zu ergeben, dass die Sṛñjaya ein Fürsten- oder was vielleicht auf dasselbe hinauskommt, ein Stammesname war und dass gegen die Annahme, sie könnten wie Divodāsa westlich vom Indus, in Berührung mit dasischen Völkern gelebt haben, principiell nichts einzuwenden ist.

Aus dem erörterten hat sich ergeben, dass die Familie der Bharadvājas am Hofe des Divodāsa wie der Sṛñjaya und wahrscheinlich auch bei Bṛbu das Priesteramt versah. Eine solche Doppelstellung wäre an sich nicht unmöglich gewesen; denn aus der angeführten Stelle des Çat. Br. wissen wir von Devabhāga Çrautarṣa, dass er Purohita zweier Stämme war.

Divodāsas Reich lag an der Sarasvatī, in Arachosien. Wo die der anderen Fürsten waren, kann ich nicht mit gleicher Sicherheit bestimmen. Die priesterliche Tätigkeit der Bharadvājas an allen drei Höfen führt zu der Vermutung, dass wir sie nahe bei einander suchen müssen. Brunnhofer hat zuerst den Gedanken ausgesprochen, dass Sṛñjaya dasselbe sei wie das Arachosien benachbarte Land des Hilmend, Drangiane, altpers. Zaraṅka, dessen Bewohner die Griechen als *Ζαράγγαι*, Herodot als *Σαράγγαι* und *Σαράγγεες*, Strabo und Arrian als *Δράγγαι* kannten.[2]) Diese Vermutung hat für sich, dass sie ganz der geographischen Lage gerecht wird, die wir für die Sṛñjayas voraussetzen dürfen. Dagegen spricht ein

---

[1]) Çat. Br. II, 4, 4, 4. Auch Ait. Br. l. c. stehen einige, nicht recht indisch aussehende Namen.

[2]) Genannt nach av. *zrayaṅh* See, ap. *daraya*.

Umstand, der wichtig genug ist, die ganze Gleichsetzung mistrauisch betrachten zu lassen, dass nämlich im Indischen der Name mit *s* anlautet. Er könnte im Indischen ein Lehnwort sein; aber um dies mit Sicherheit zu behaupten, sind wir über die Behandlung alter Lehnworte im Sanskrit noch zu wenig aufgeklärt.

Über Bṛbu, den Takṣen, wage ich kein Urteil zu fällen.[1])

Sehen wir von den letzten Erwägungen ab, so bleibt als, wie ich glaube, sicherer Kern die Tatsache, dass wir Divodāsa, einen Dāsafürsten, am Arachotos und in seinem Gefolge die Bharadvājas gegen den Stamm der Parner kämpfen sehen.

Dies ist die Situation im 6. Maṇḍala. In ganz andere Verhältnisse führt das siebente Buch. Sein Mittelpunkt ist Sudās, ein Nachkomme des Divodāsa, vielleicht sein Sohn; wegen des Beinamens Paijavana wahrscheinlicher sein Enkel oder sonstiger Nachkomme. Das alte Sängergeschlecht der Bharadvājas ist ganz zurückgetreten, hell erglänzt das Gestirn der Vasiṣṭhas, die dem Nachkommen des Divodāsa zur Seite stehen. Ein ander Land ist der Schauplatz der Taten Sudās' und der von ihm geführten Bharatas. An der Irāvatī siegen sie über ihre Feinde, an Ὕφασις und Ζαδάδρης begegnen ihnen die Zehnkönige, an der Yamunā züchtigt er den Bheda. Die mächtigsten Gegner von Divodāsa aber sind fast vergessen. Nur noch an zwei Stellen (18, 20; 99, 5) ist Çambaras gedacht, den das sechste Maṇḍala in 5 Hymnen sechsmal nannte.

Prüfen wir den ersten der beiden Fälle, so zeigt sich Çambaras Name in einer Umgebung, die nichts als eine trockene Aufzählung aller Verdienste ist, die Indra und die Vasiṣṭhas sich erworben haben, eine Art Familienchronik des Sudās, welche ihm die Vasiṣṭhas herzählen. Von den in ihr aufgeführten Feinden lagen viele, Pakthas, Bhalānas, Alinas

[1]) Brunnhofer, Iran und Turan (127), sucht ein Volk der Τάσκοι zu ermitteln.

u. a. weit von der Irāvatī weg, so dass wir zweifeln dürfen, ob Sudās selbst je mit ihnen in Berührung kam. Es wird auch gar nicht gesagt, dass Sudās selbst den Çambara besiegt habe; nur Indras Ruhm wird in dem Verse verkündet, der den für einen Gott sich haltenden Çambara vernichtet habe. Daher, glaube ich, liegt hier nur eine historische Erinnerung aus der Hausgeschichte unsers Fürsten vor und nicht viel besser steht es in der andern Hymne VII, 99. Allerdings finden wir in ihr keine Familiengeschichte; aber manches andre ist auffallend; es heisst:

Indrāviṣṇū dṛṅhitāḥ çambarasya
nava puro navatiṃ ca çnathiṣṭam |
çataṃ varcinaḥ sahasraṃ ca sākam
hatho apraty asurasya vīrān

„ihr habt, o IV., Çambaras neun und neunzig feste Burgen zerstört, ihr schlugt zugleich widerstandslos hundert und tausend Mannen des Varcin, des Asura.“ Sonst wird Indra allein die Besiegung Çambaras zugeschrieben; hier steht Indra-Viṣṇu, die meist oder immer eine kosmogonische Tätigkeit entfalten. Varcin, der Genosse Çambaras, ist dem Dichter nur noch ein Asura und ebenso wird Çambara dem Sänger keine reale Persönlichkeit mehr gewesen sein. Diese Vermutung wird gestützt durch den Inhalt der in unserm Lied vorausgehenden Verse, welche Viṣṇu preisen, weil er die Welthälften gestützt, mit Indra zusammen Sūrya, Uṣas, Agni geschaffen und in Schlachten des „stierkiefrigen“ Dāsa Listen überwunden habe. Auch die Erwähnung des Dāsa hört sich in diesem Zusammenhange sehr mythologisch an und unser Dichter verhält sich zu denen des sechsten Buches, wie der des Saramāliedes zu dem der Divodāsahymne VI, 61; sie hatten keine Kenntnis der tatsächlichen Vorgänge mehr und sahen im Dunkel der Sage, was vor Menschenaltern wirklich war.[1])

---

[1]) Auch die Weise der Erwähnung Çambaras im 2. Maṇḍala (12, 11; 14, 6; 19, 6) zeigt, dass für den Dichter dieser Lieder die Kämpfe mit

Ganz ebenso wie mit Çambara ist es mit den Paṇis. Während dieser Name in den 75 Bharadvājaliedern 12 resp. 9 mal vorkommt, steht er in den 104 Hymnen der Vasiṣṭhasammlung nur dreimal: 6, 3; 9, 2; 19, 9 und nur an einer Stelle (6, 3) muss es die Parner bedeuten, dagegen hat es an den beiden andern diese konkrete Bedeutung nicht mehr.[1]) So wird anzunehmen sein, dass die Vasiṣṭhas von den Kämpfen, die Sudās' Vorfahren mit dem Bergfürsten hatten, keine genaue Kunde mehr besassen.

Sie schöpften aus dem, was sie von andern gehört und bewahren nur darin noch eine alte Erinnerung, dass sie Çambara und Varcin einmal wenigstens gemeinsam nennen. Damit steht in unzweifelhaftem Zusammenhange, dass die Viçvāmitra des dritten Buches Çambara überhaupt nicht und den Paṇi nur einmal nennen und zwar in einem Zusammenhang, der eine allgemeine Deutung des Wortes „Feind", „Ungläubiger" durchaus nicht ausschliesst. Nach Roths Ausführungen[2]) waren diese Sänger, bevor sie von den geschickteren Vasiṣṭhas verdrängt wurden, Sudās' Anhänger; diesem Umstande entspricht das vollständige Fehlen einer Anspielung auf den der Vergangenheit angehörenden, in ihrer Heimat vielleicht ganz unbekannten Çambara.

Die Tatsache, dass Çambara im 3. Buch gar nicht, im 7. nur lau erwähnt wird, entspricht der weiteren, dass auch Divodāsas Name im 3. gar nicht,[3]) im 7. nur einmal als Sudās'

---

ihm vorüber waren und seine Besiegung nur als eine der Grosstaten Indras bei der Nachwelt zu Buche steht. Der Plur. Neutr. çambara (= vṛtra) findet sich nur bei den Gṛtsamadas (24, 2).

[1]) Ueber die Hymne VII, 6 siehe weiter unten. VII, 9, 2 ist Paṇi wahrscheinlich ganz mythologisch zu fassen und in VII, 19, 9, einem nicht ganz klaren Verse (s. S. 88. 102), ist die Bedeutung „Ungläubiger" am ersten am Platze.

[2]) Zur Litt. und Geschichte d. Veda 121 ff.

[3]) Ebenso wenig in Maṇḍala 8. 10, im zweiten nur einmal.

„Vater" genannt wird. Dem Ideeenkreise dieser Sängergeschlechter lag die Familiengeschichte des Sudās eben gänzlich fern.

Wie es gekommen sein mag, dass an Sudās' Hofe ganz andere Priester tätig waren als an dem seiner Ahnen, auf die Frage sehe ich keine andere Antwort als die, dass er, als Eroberer weit nach Osten vordrängend, dorthin kam, wo die Familien der Viçvāmitras und Vasiṣṭhas sassen, von denen namentlich die letztere sich die Gunst des mächtigen Fremdlings zu verschaffen gewusst hat.

Diese Annahme erklärt uns, warum diese Sänger die wichtigsten Feinde in der Heimat seiner Vorfahren, wie die Paṇis, Çambara, so selten erwähnen oder wenig oder nichts darüber zu sagen wissen. Aus meiner Vermutung würde weiter folgen, dass eine neue von einem Dāsasohne geführte Einwanderung sich auf der ältern Schicht vorausgezogener arischer Stämme, als deren Vertreter wir etwa die Tṛtsus ansehen können, aufrollte. Der Name der Tṛtsus würde fallen, meine Hypothese aber bleiben, wenn Ludwig und Oldenberg[1]) Recht hätten, Bharatas und Tṛtsus für denselben Stamm zu halten. Oldenberg[2]) hat später diese Ansicht dahin verändert, dass die Tṛtsus mit den Vasiṣṭhas, den Priestern der Bharatas identisch seien. Mir ist das eine wie das andere unwahrscheinlich, weil ich über die von VII, 33, 6 verursachten Bedenken nicht hinwegkomme. In dem Verse

daṇḍā ived goajanāsa āsan
paricchinnā bharatā arbhakāsaḥ |
abhavac ca puraetā vasiṣṭhaḥ
ād it tṛtsūnāṃ viço aprathanta ||

können *tṛtsūnāṃ* und *bharatāḥ* unmöglich dasselbe sein; man begriffe den Namenswechsel nicht und Priester kann man „die

[1]) Ludwig III, 185; Buddha 413.
[2]) ZDMG 42, 207, nach Bergaigne II, 362.

Gaue der Tṛtsus" noch weniger nennen. Die Schwierigkeiten scheinen sich mir zu lösen, wenn man Sudās als einen an der Spitze der Bharata kommenden Eroberer ansieht, dem in der Bedrängnis die Vasiṣṭhas an der Spitze der Tṛtsus aus irgend welchen Gründen (vielleicht gegen gemeinsame Feinde) beistanden und zum Siege verhalfen. Beide Stämme gingen in Sudās' Reich auf und die Vasiṣṭhas wurden seine Sänger.[1])

Noch ist einiges über die Pūrus hinzuzufügen. Über sie herrschte nach IV, 38, 1 ein König Trasadasyu.[2]) Er war nach IV, 42, 8 ff. ein Nachkomme des Durgaha und Sohn des Purukutsa, dem er auf Bitten der frommen Purukutsānī von Indra-Varuṇa in der Zeit grosser Bedrängnis durch äussere Feinde geschenkt wurde. Trasadasyu war ein gewaltiger Krieger. Er heisst *ardhadeva* und *vṛtrahan* und hat den Pūrus neue Gebiete erobert. Wenn wir der

---

[1]) Mir ist aufgefallen, dass der Somakult im VII. Maṇḍala nicht dieselbe Rolle wie in andern Büchern zu spielen scheint. Einige Zahlen sind merkwürdig genug, um hier, obwol ich die Frage nicht bis zu Ende verfolgt habe, angeführt zu werden. Das 7. Maṇḍ. enthält 104 Lieder, also mehr als ein Zehntel des ṚV.; das 4. mit 58 Liedern etwa den 18. Teil. In jenen kommt das Wort *Soma* 37 mal in 25 Hymnen, in diesen 35 mal in 20 Hymnen; das Wort *suta* dort 15 mal in 9 Liedern, hier 15 mal in 10 Liedern vor. Man vergleiche mit diesem merkwürdigen Verhältnis, dass das Çat. Br. XII, 6, 1, 41 sagt, nur die Vasiṣṭhas hatten in alten Zeiten die Obliegenheiten des Brahmanpriesters auszuüben, weil sie allein die Vyāhṛtis kannten. Diese Angabe ist sehr seltsam, weil der Grund vielleicht viel tiefer lag, als das Brāhmaṇa angibt. Vielleicht standen die Vas. dem Indra-Somakult anfänglich fern; denn es ist im Zusammenhang mit dem gesagten gewiss kein Zufall, dass die meisten Varuṇalieder grade den Vasiṣṭhas angehören. (Das VI. enthält seltsamer Weise den Vokativ von Varuṇa nur einmal und zwar im Dual Indrā-Varuṇā).

[2])
uto hi vāṃ dātrā santi pūrvā
yā pūrubhyas trasadasyur nitoçe |
kṣetrāsāṃ dadathur urvarāsām
ghanaṃ dasyubhyo abhibhūtim ugram ||

Angabe in I, 63, 7 trauen dürfen, war sein Vater Purukutsa ein Verbündeter des Sudās oder wenn wir Ludwigs Conjektur, für die ich keinen zwingenden Grund sehe, annehmen, sein Feind, in beiden Fällen sein Zeitgenosse.[1])

Es ist charakteristisch, dass Trasadasyu im sechsten Maṇḍala nicht erwähnt ist. Nach dem was bisher ausgeführt wurde, ist eine solche Erwähnung nicht wahrscheinlich oder die Stelle müsste spät sein, da eben Trasadasyu der Sohn eines Zeitgenossen des Sudās war und dieser selbst erst der Nachkomme des Divodāsa, der im 6. Buch eine hervorragende Rolle spielt, gewesen ist. Dagegen ist einmal des Purukutsa gedacht VI, 20, 10. Aber es ist nirgends gesagt, dass er mit Divodāsa, sei es als Freund oder als Feind, in Berührung kam. Allerdings heisst es von ihm, dass er die herbstlichen Burgen der Dāsas brach[2]); aber dieser Dāsa braucht noch nicht der ja selbst gegen Dāsas kämpfende Sohn des Vadhryaçva gewesen zu sein. Vielmehr heisst v. 6 ein Dāsa Namuci sein Gegner und aus der Erwähnung eines Sieges über die Paṇis (v. 4) wird klar, dass er z. T. dieselben Feinde wie Divodāsa hatte, sei es in, sei es nach dessen Zeit.

Der Einschub dieses wie es scheint nach Divodāsa entstandenen[3]) Liedes in den Bharadvājacyklus erklärt sich dadurch, dass ein Bharadvāja sein Verfasser ist, und die Bharadvājas müssen auch den Pūrus gedient haben. I, 59, 6. 7 sagt, dass die Pūrus über den Dasyu Çambara siegen,

---

[1]) Letzteres schliesst auch Oldenberg ZDMG 42, 204. 5. 19.
tvaṃ ha tyad indra sapta yudhyan
puro vajrin purukutsāya dardaḥ |
barhir na yat sudāse vṛthā varg
aṅho rājan varivaḥ pūrave kaḥ.
L. liest sudāsam für sudāse.

[2]) Dies Ereignis ist auch I, 174, 2 besprochen.

[3]) Ludwig III, 168 hält ebenfalls das Lied für jung. Auch Oldenberg legt ihm keinen besondern Wert bei. ZDMG. 42, 212.

durch Agni Vaiçvānara, und dieser Gott sei bei den Bharadvājas hoch geehrt.[1])

Diese Beziehung der Bharadvājas zu den Pūrus, zu Divodāsa, Sṛñjaya, Bṛbu führt zu der Annahme, dass die Pūrus oder ein Teil von ihnen unweit der Heimat Divodāsas sassen.[2]) Ob Divodāsa den Namen der Pūrus kannte, geht aus dem 6. Maṇḍala nicht hervor. VI, 20, 10 braucht, wie wir sahen, mit Divodāsa gar nichts zu tun zu haben, und VI, 46, 8, die einzige Stelle, wo der Name der Pūrus in diesem Buch noch vorkommt, ist wol noch jünger; denn sie nennt daneben einen Mann mit Namen Tṛkṣi, der nach VIII, 22, 7, vorausgesetzt, dass es nicht zufällig derselbe Name ist,[3]) ein Nachkomme erst des Trasadasyu ist.[4])

Wir haben nun allerdings einen Vers ṚV. I, 130, 7, der Divodāsa neben Pūru nennt:

bhinat puro navatim indra pūrave
divodāsāya mahi dāçuṣe nṛto — atithigvāya — etc.

An sich wäre ja die Bekanntschaft Divodāsas mit den Pūrus und den Vorgängern des Purukutsa leicht möglich; aber unser Vers ist eine so chronikenartige Aufzählung, dass darauf nicht viel Wert zu legen ist. Man kann den Wert solcher Aufzählungen aus I, 112, 14 ersehen, wo neben Divodāsa unmittelbar der viel spätere Trasadasyu steht.[5])

---

[1]) VI, 18, 3; 25, 2 wird der Sieg eines Ārya über die dasischen Stämme gepriesen. Divodāsa, der sich wol nicht selbst Ārya genannt haben würde, ist in diesen Liedern nicht erwähnt. Vielleicht war wie VI, 20 ein Pūru der Sieger.

[2]) Wahrscheinlich eher nach dem Norden als nach dem Süden zu. Die Sitze, welche sie später einnahmen, machen dies wahrscheinlich. Siehe darüber unten.

[3]) Ludwig meint, dass die Personen nicht dieselben sind.

[4]) Eine Feindseligkeit zwischen Pūrus und dem Sänger geht aus Hymne VI, 46 noch weniger hervor. Man kann sich doch die Kräfte seiner Freunde zu Hilfe wünschen.

[5]) Ludwig hat aus I, 130, 7 eine Gegnerschaft zwischen Pūrus und Divodāsa entnehmen wollen; vgl. seine wertvollen Bemerkungen vol. III,

Wenn die Pūrus zu Divodāsas Zeit eine Landschaft besiedelten, die, wie ich vermutete, in der Nähe von dem Reiche dieses Fürsten lag, so zeigt das 7. Buch auch sie wider in einer ganz anderen Umgebung. ṚV. VII, 5, 3 ff. nennt ihre Kämpfe gegen die „schwarzen Stämme", ihnen hilft noch wie früher Agni Vaiçvānara, aber ihnen singt, unverkennbar, kein Bharadvāja mehr. Von wem das Lied VII, 5 herrührt, wissen wir nicht; es ist in den Kreis der Vasiṣṭhahymnen aufgenommen, aber, wie Ludwig richtig bemerkt (III, 131. 175), war es, grade wegen der Parteinahme für Pūru, schwerlich ihr Eigentum. Dasselbe gilt von VII, 6, wie Ludwig ebenfalls richtig erkannt hat. Die deutliche Erwähnung der Paṇis in v. 5, welche zeigt, dass der Dichter noch den Stamm der Parner meinte, ist ein Grund mehr dies Lied dem Vasiṣṭhakreise abzusprechen und seine Entstehung ganz wo anders hin zu verweisen. Bezeichnender Weise kommt das Wort *dasyu*, das im 6. Maṇḍ. 8 mal steht, im 7. nur in Hymne 5. 6., und in 19, die ebenfalls für sich zu beurteilen ist, vor. Deutlicher zeigt uns ihre veränderte Heimat VII, 8, 4, wo ein Vasiṣṭha einen Sieg der Bharatas über einen Pūru verkündet. Sie müssen demnach bis in die Nähe der Yamunā und Paruṣṇī ihre Sitze ausgedehnt haben und scheinen in anderer Zunge als die Bharatas geredet zu haben. Sie heissen wenigstens VII, 18, 13 *mṛdhravāc*, das, wie wir sahen, viel eher „barbarisch sprechend" als „geringschätzig redend" heisst.

Eine solche sprachliche Verschiedenheit wäre nicht wunderbar; am wenigsten dann, wenn sie gleich Sudās

---

S. 114. Ich bin indes noch nicht recht überzeugt von ihrer Richtigkeit; wenigstens scheint sie mir aus diesem Verse, nach dem man sie auch als Verbündete betrachten könnte, nicht hervorzugehn. Die Stellung des Verfassers dieser Sammlung, des Parucchepa Daivodāsi zu Divodāsa bedarf noch einiger Aufklärung. Sie ist an Namen überaus arm.

spätere Einwanderer in jene Länder waren als die Tṛtsus.[1])

Die im allgemeinen weiter im Osten, an der Paruṣṇī, Yamunā, an Vipāç und Çutudrī sich abspielenden Ereignisse des 3. und 7. Maṇḍala machen es unwahrscheinlich, dass die VII, 95. 96 genannte Sarasvatī, an deren Ufern die Pūrus wohnen, noch die Arachosis sein kann. So bleibt, wie überschwänglich auch die Schilderung scheinen mag, nichts andres übrig, als sie auf den kleinen Fluss im Madhyadeça zu beziehen, der der späteren Zeit als heilig galt.[2]) Grade die Betonung ihrer Heiligkeit schon in der Zeit der Brāhmaṇas, die Opfersitzungen, die an ihren Ufern weise Ṛṣis gehalten haben sollen, zeigen, dass die Inder ganz anders von dieser Sarasvatī gedacht haben als uns natürlich scheint. Ich vermag nicht zu sehen, warum wir die an den Ṛgveda heranreichende Tradition nicht in diesen weiter verfolgen sollen, warum wir einen Strom, der dort heilig genannt wird und nach sonstigen Anzeichen in seiner geographischen Lage mit der späteren S. übereinstimmen kann, nicht auch wirklich in dieser späteren Sarasvatī widererkennen dürften.[3])

Unsre Hymnen wenden sich ebenso sehr an die himmlische wie an die irdische Sarasvatī. Der Dichter geht von der einen zur andern über, so dass es in einzelnen Versen schwer ist zu erkennen, welche von beiden er meint. Dass die Verbindung mit Sarasvant auf die himmlische S. weist, wird weiterhin zu berühren sein. —

Ich fürchte, in dem letzten Teil dieser Untersuchung

---

[1]) Keinen Wert lege ich auf VII, 19, 3 wo Sudās als Sieger neben Purukutsi Trasadasyu Pūru genannt ist. Das Lied scheint mir von demselben Chronikencharakter wie VII, 18, über das ich gesprochen habe.

[2]) Auch Ludwig, der sonst die Rothsche Erklärung von der Sarasvatī (gleich Sindhu, Indus) annimmt, meint, dass hier der Sindhu nicht angenommen werden kann (III, 175).

[3]) Siehe auch Oldenberg, Buddha 416. 7.

mehr Fragen gestellt als gelöst zu haben. Wie man sie auch beantworte, der wesentlichste Punkt meiner Ausführungen wird dadurch nicht berührt. Es zeigt sich, dass der Schauplatz der von dem 6. Maṇḍala überlieferten Begebenheiten weit ab liegt von denen, die das 7. Buch kennt. Das eine versetzt uns an die Arachosis, die andere an die spätere Sarasvatī. Die verhältnismässig häufige Erwähnung der Paṇis in jenem steht in Übereinstimmung mit der Schilderung wirklicher Einfälle dieses Nomadenvolkes von iranischem Stamme. An der westlichen Sarasvatī, der Arachosis kämpft gegen dieses der Ahnherr des Fürsten Sudās; und Generationen später sein Nachkomme im eigentlichen Indien gegen andere Feinde, an den Ufern der Irāvatī. So eröffnet sich ein Einblick in die Wanderzüge der vedischen Völker, in die weiten Räume von Zeiten und Ländern, welchen einzelne Bestandteile unsrer grossen Liedersammlung angehören. Wir sehen, wie die historische Wirklichkeit sich späten Geschlechtern zum Mythus verdunkelt oder in das Reich der Heldensage hinübertritt.

C. Der Somatrank.

1. Allgemeine Bemerkungen.

Aus der Pflanze wird ein Trank gewonnen, der wie diese Soma heisst. Nur einmal ist mir, wenn ich von madhu, rasa u. a. allgemeinen Ausdrücken absehe, eine andere, mit einer gewissen Beständigkeit gebrauchte Bezeichnung vorgekommen, nämlich *pitu* in dem Agastyaliede I, 187, wo es wol aber nur allgemein „die Speise“ heissen soll.

Das Lob des Somatrankes erklingt in den Liedern des Veda wie im Avesta, und der grauesten indo-iranischen Vorzeit gehört die Kunst seiner Bereitung an. In der Untersuchung über die Paṇis zeigte sich, dass der Gegensatz von *sunvant* und *asunvant* im Veda einen Glaubensunterschied bedeutet, der den Indraverehrer von seinen nationalen und religiösen Feinden trennt. Der Wert des Somapressens, das Ansehen des Somapressers bei Göttern und Menschen bildet ein beliebtes Thema der vedischen Sängerzunft. Es ist leicht dem schon beigebrachten noch weiteres hinzuzufügen.

a) Der Gegensatz von Somapressern und Asunvants.

VIII, 2, 18: *icchanti devāḥ sunvantam*
na svapnāya spṛhayanti |

„es lieben die Götter den, der Soma presst; nicht Schläfrigkeit begehren sie."

VIII, 62, 12: *mahāṅ asunvato vadho*
bhūri jyotīṅṣi sunvato
bhadrā indrasya rātayaḥ

„Schwer ist der Tod für den, der keinen Soma presst; zahlreich die Tage des Pressers und freundlich für ihn Indras Gaben."

I, 110, 7:

abhi tiṣṭhema pṛtsutīr asunvatām

„möchten wir in Kämpfen mit den Nichtpressern siegen."

II, 30, 7:

na mā taman na çraman nota tandran
na vocāma mā sunoteti somam |
yo me pṛṇād yo dadad yo nibodhāt
yo mā sunvantam upa gobhir āyat ||

„Nicht soll es mich erschöpfen, noch ermüden, noch träge machen. Nicht wollen wir sagen: Presset Soma nicht; ihm, der mich bereichert, beschenkt, behütet und zu mir, wenn ich presse, mit Rindern kommt."

V, 34, 3:

yo asmai ghraṅsa uta vā ya ūdhani
somaṃ sunoti bhavati dyumāṅ aha

„der zur heissen und zur nassen Jahreszeit ihm Soma presst, der bleibt im Ansehn."

ib. 5: *nāsunvatā sacate puṣyatā cana*

„nicht verbündet er sich mit einem, der, obwol er erblüht, nicht presst."

VIII, 14, 15:

asunvām indra saṃsadam
viṣūcīṃ vy anāçayaḥ |
somapā uttaro bhavan ||

„Du scheuchtest die Ansiedlung [1]) der Nichtpresser aus einander, als Somatrinker die Oberhand behaltend."

---

[1]) Richtig so Ludwig.

IV, 17, 17; 25, 6, 7; V, 37, 3; VI, 41, 4; VII, 26, 1; X, 42, 4; 160, 4. Maitr. Saṃh. II, 90, 15 u. s. w.

Nicht genügt es gelegentlich zu pressen:

VIII, 32, 21: *atīhi manyuṣāviṇam*
suṣuvāṅsam upāraṇe |
imaṃ rātaṃ sutaṃ piba ||

„Gehe vorbei (o Indra) an dem, der nur aus Zorn presst, bei einem Fehl.“

Indra ist der Gott, dem vor allen andern des vedischen Olymps der Trank gebührt; nur Vāyu, sein Gefährte, steht ihm nahe. Seine Gunst zu erwerben ist das Bemühen eines jeden Opferers.

b) saṃsava (Opferwettstreit).

Nicht nur zwischen *sunvants* und *asunvants* besteht ein Gegensatz; der Stolz auf die Vortrefflichkeit der eigenen Zubereitung und die eigene Weise der Darbringung führt zu einer Art Wettstreit, die das Ritual mit dem Namen *saṃsava* benennt und mit Verhaltungsmassregeln ausstattet. Comm. zu Ait. Brāhm.[1]) sagt, dass ein gleichzeitiges Somaopfer zweier oder mehrerer weder durch einen Berg noch durch einen Fluss von einander getrennter Yajamāna ein grosser Fehler sei, der aber den, der zuerst sich weihen lässt, nicht trifft. Verschiedene Texte geben ausführliche Vorschriften, wie dabei einem Gegner der Rang abzulaufen sei.[2]) Diese Praxis reicht in ihren Anfängen in die Zeit des Ṛgveda hinein; denn wir finden schon dort die ersten unverkennbaren Spuren solch frommer Nebenbuhlerschaft, welche ihren natürlichen Ausgangspunkt in den Fehden mit andern dem Somakult ergebenen Stämmen haben mochte. ṚV. II, 18, 3:

---

[1]) I, 3, 21 und Comm. (ed. Aufrecht, S. 240).

[2]) Tāṇḍ. Brāhm. IX, 4; Maitr. Saṃh. II, 1, 7; 2, 11; Lāṭ. I, 11, 12; Çāṅkh. XIII, 5, 1 ff.; Āçv. VI, 6, 11; Kāt. XXV, 14, 8. 23 ff.

mo ṣu tvām atra, bahavo hi viprāḥ,
ni rīraman yajamānāso anye /

„nicht mögen da dich andre Opferer aufhalten;[1]) zahlreich sind ja die Weisen."

VIII, 33, 14:

vahantu tvā ratheṣṭhām
ā harayo rathayujaḥ /
tiraç cid aryām[2]) *savanāni vṛtrahan*
anyeṣām yā çatakrato //

„Es sollen dich, den Wagenkämpfer, die angeschirrten Rosse herbeiführen, hinweg über die Pressungen der Feinde, o Vṛtratödter, und anderer, o Çatakratu."

VIII, 55 (66), 12:

pūrvīç cid dhi tve tuvikūrmin
āçaso havanta indrotayaḥ /
tiraç cid aryaḥ savanā vaso gahi[3])
çaviṣṭha çrudhi me havam //

„Viele Hoffnungen und Gunstbezeugungen rufen nach dir, o gewaltiger. Über die Pressungen des Feindes hinweg komme, o guter, und höre, o mächtigster, meinen Ruf."

VII, 33, 2 rühmen die Vasiṣṭhas sich ihres Somatranks, den Indra dem des Pāçadyumna Vāyata vorgezogen habe:

dūrād indram anayann ā sutena
tiro vaiçantam ati pāntam ugram /
pāçadyumnasya vāyatasya somāt
sutād Indro avṛṇītā vasiṣṭān //

„Aus der Ferne führten sie Indra herbei mit ihrem gepressten, den gewaltigen hinweg über den teichgrossen Trank. Dem gepressten Soma des P. V. zog Indra die Vasiṣṭhas vor."

---

[1]) III, 35, 5; 45, 1; VIII, 15, 12 ähnlich. Vgl. Ludwig VI, 186 s. v. *saṃsava.*

[2]) Ich lese aryām mit Grassmann für aryam.

[3]) IV, 29, 1; X, 160, 1.

Auch der etwas schwierige Vers VIII, 4, 17 ist vielleicht hierher zu ziehen:

vemi tvā pūṣann ṛñjase
vemi stotava āghṛṇe /
na tasya vemi — araṇam hi tad — vaso
stuṣe pajrāya sāmne //

„ich verlange dich zu gewinnen, o Pūṣan, ich verlange, o glühender, zu preisen. Nicht verlange ich danach — denn das ist fremdartig — das Pajra-Sāman zu singen."

Das Pajra-Sāman wird Lāt. VII, 3, 3. 4 neben dem Tauraçravasa-Sāman genannt und nach Tāṇḍya Brāhm. IX, 4, 10 waren die beiden von Turaçravas erschauten Sāmans das Mittel, mit dem er die Pārāvatas bei einem Saṃsava besiegte.[1]) Es scheint, dass die Pajras eine besondere Form des Opfers ersonnen hatten; sie haben viel Lob und viel Tadel geerntet.[2]) Der Wunsch, die Götter möglichst für sich zu gewinnen, war mutmasslich der Anlass zur Erfindung neuer Gebräuche und mannigfacher Unterscheidungen im Ritual[3]), die teilweise bis in die Zeit des ṚV. hineinreichen und bisher noch wenig beachtet worden sind. Einiges wird später Erwähnung finden.

c) Vorbilder des Opferers und Entwicklung eines Somaadels.

Alte Somapresser sind im ṚV. oft genannt; sie werden als Muster erfolgreichen Opferns gepriesen. Atris Weise den Trank zu keltern wird V, 51, 8; 72, 1; VIII, 42, 5; gerühmt; Çāryātas I, 51, 12; III, 51, 7; Vāj. Saṃh. VII, 35; bei den Çiṣṭas ist Soma besonders süss Vāl. V, 4 u. s. w.[4])

---

[1]) Vgl. auch Kāt. XXV, 14, 14.

[2]) Ludwig III, 109. V, 139.

[3]) Die Worte *kaṇvavat, atrivat* etc. deuten auf bestimmte Formen hin.

[4]) Ich verzeichne noch: Turvaça Yadu VIII, 45, 27; Saṃvarta, Kṛça VIII, 54, 2; Rāthavīti V, 61, 18; Navagvas und Daçagvas V, 29, 12; Manu Sāṃvaraṇi, Nīpātithi, Medhyātithi, Puṣṭigu, Çruṣṭigu Vāl. III, 1.

Die Götter selbst waren Zeuge als Indu sich für Indra läuterte:

IX, 101, 5: *indur indrāya pavata*
iti devāso abruvan /;

und in einer Vālakhilyastelle (IV, 1) sind Manu Vivasvant und Trita unter den Opferern genannt, an deren Soma Indra sich einst erfreute.[1]) Gehört diese Angabe auch nur den Vālakhilyas an, so hat sie doch Anspruch auf unsre Beachtung; denn sie trifft zusammen mit dem Inhalt des Homa Yaṣt, der Vīvañhvant, Āthwya und Thrita als die ersten Somapresser nennt. Hier wie da verliert der Somakult sich in das Dunkel der Vorzeit, da die Götter selbst den Soma pressten, und die Übereinstimmung in diesen Namen zeigt, dass die Verbindung beider Götter mit Soma auf alter, vorhistorischer Überlieferung beruhen muss.

Ein Teil des Glanzes so hoher Ahnen fällt auf den Menschen, der den Soma presst. „Somayājin" ist „bahuyājin" sagt ein altes Citat bei Āpastamba[2]): wer Soma geopfert hat, hat viel geopfert.

kuvin mā gopāṃ karase janasya
kuvid rājānaṃ maghavann ṛjīṣin /
kuvin ma ṛṣiṃ papivāṅsaṃ sutasya
kuvin me vasvo amṛtasya çikṣāḥ //

fragt der Dichter von III, 43, 5: „wirst du mich nicht zum Hüter des Volkes machen, nicht zum König, o somatrinkender Herr, nicht mich zum Ṛṣi, nachdem ich vom Soma getrunken habe; wirst du mir nicht geben von dem trefflichen Amṛta (L.)." Somatrinker unter seinen Vorvätern zu haben

---

1) *yathā manau vivasvati*
somaṃ çakrāpibaḥ sutaṃ /
yathā trite chanda indra jujoṣasi
āyau mādayase sacā //
pṛṣadhre medhye mātariçvani etc.

2) Çr. S. XI, 20, 12.

ist ein hoher Ruhm in alter wie in später Zeit. In der Vorrede zu Mālatī-Mādhava[1]) rühmt Bhavabhūti mit Stolz, dass seine Vorfahren Somatrinker gewesen seien und so gedenken auch die vedischen Sänger gern der Beziehungen ihrer Väter zu Soma. Ein homo novus rühmt ein neues Lied.

VIII, 65 (76), 6:

indraṃ pratnena manmanā[2])
marutvantaṃ havāmahe |
asya somasya pītaye ||

VIII, 38, 9 (42, 6):

evā vām ahva ūtaye
yathāhuvanta medhirāḥ ||

X, 15, 8: *ye naḥ pūrve pitaraḥ somyāsaḥ*
anūhire somapīthaṃ vasiṣṭhāḥ[3]) |

„unsre den Soma liebenden Manen, die vortrefflichsten, die zum Somatrank kamen.“

IX, 96, 11:

tvayā hi naḥ pitaraḥ soma pūrve
karmāṇi cakruḥ pavamāna dhīrāḥ |

„mit dir, o Soma, führten unsre weisen Manen, o Pavamāna, ihre Werke aus.“

Tradition gilt viel, nirgends mehr als beim indischen Opfer. Der Pravara erfordert, dass der Opferer bei Anlegung des heiligen Feuers sich durch Nennung mehrerer seiner Ahnen in Beziehung zu seinen Vätern setzt. Ebenso muss der zum Somaopfer geweihte neben dem eigenen Namen das Gotra seines Vaters, Grossvaters und Urgrossvaters nennen oder, wenn er kein Brāhmaṇa ist, sich des Gotra seines Priesters bedienen.[4]) Eine Unterbrechung der Tra-

---

[1]) ed. Bhandarkar, S. 11.

[2]) Weiteres Material bei Muir, OST. III, 224 ff. Ludwig, III, 180.

[3]) Ludwig verweist auf AV. XVIII, 3, 46:
ye naḥ pituḥ pitaro ye pitāmahā anūhire u. s. w.

[4]) M. Müller, history of ancient S. L. 386; Weber, Ind. Stud. IX, 322. Ludwig III, 179.

dition muss gesühnt werden. Die Taitt. Saṃh. sagt, dass ein Stier für Indra-Agni geopfert werden müsse, wenn einer seit der dritten Generation keinen Soma trinken sollte. „Denn losgerissen ist von dem der Somatrunk, der, obgleich Brāhmaṇa, bis ins dritte Glied nicht Soma trinkt. Indra-Agni geht er mit ihrem eignen Anteil um Hilfe an. Diese gewähren ihm den Somatrunk. Der Somatrunk wird ihm zu Teil u. s. w.[1]"

Die Litteratur hat einen vollständigen Gegensatz zwischen *Somapa* und *Asomapa* entwickelt, der sich u. a. darin äussert, dass ein Asomapa in den Gesetzbüchern mit einem Anāhitāgni und einem Çūdra nahezu auf eine Stufe gestellt wird.[2]) Wer die Weihe zum Somaopfer an sich hat vollziehen lassen, gehört, ehe er den Soma kauft, zu den Personen, die durch einen Gruss auszuzeichnen sind.[3]) Āpastamba bespricht I, 9, 24, 24 die Strafe dessen, der einen Brāhmaṇa erschlagen hat, der den Veda studirt und die Ceremonien des Somaopfers vollzogen hat.

Es scheint, dass die Eigenschaft Somapa und Āhitāgni den Charakter des echten Ariers ausmacht.

Das Somaopfer ist nicht jedem zugänglich; man muss dazu geladen sein und Indra selbst geht des Soma verlustig, weil er ihn mit Gewalt nimmt.[4]) Der Charakter vornehmer Absonderung spricht sich in dem s. g. Daçapeya aus, einem

---

[1]) II, 1, 5, 5 ff.: *aindrāgnaṃ punarutsṛṣṭam ā labheta ya ā tṛtīyāt puruṣāt somaṃ na pibet / vicchinno vā etasya somapītho yo brāhmaṇaḥ sann ā tṛtīyāt puruṣāt somaṃ na pibati / indrāgnī eva svena bhāgadheyenopa dhāvati / tāv evāsmai somapīthaṃ pra yacchataḥ / upainaṃ somapītho namati.* Maitr. Saṃh. II, 5, 5 (S. 53, 10) — *aindrāgnam anusṛṣṭam ālabheta yasya pitā pitāmahaḥ somaṃ na pibet / indriyeṇa vā eṣa vīryeṇa vyṛdhyate yasya pitā pitāmahaḥ somaṃ na pibati* — Kāt. VII, 1, 5.

[2]) Gautama XVIII, 24 ff.; Manu XI, 12 ff.

[3]) Gaut. VI, 19. Manu II, 128.

[4]) Maitr. Saṃh. II, 4, 1 (S. 38, 1 ff.).

Opfer, welches man als gemeinsame Feier eines Somaadels ansehen kann, weil seine Veranstalter einer ununterbrochenen Ahnenreihe von zehn Somatrinkern angehören müssen. Kāt. XV, 8, 16 sagt darüber: *pitāmahadaçagaṇaṃ somapānāṃ saṃkhyāya sarpaṇam* „nachdem sie eine Reihe von zehn somatrinkenden Ahnen berechnet haben, schleichen sie.“ [1]) Das Çāṅkhāyanasūtra spricht XV, 14, 8 nicht von puruṣas, sondern von Çrotriyas,[2]); es stellt also die Anforderung je zehn Ahnen und zwar je von Vater- und Mutterseite zu haben nur an die Priester, aber diese Abweichung verrät deutlich ihren späteren Ursprung. Wie beim Pravara für den Nichtbrahmanen das Gotra des Priesters eintritt, so half wahrscheinlich auch hier die Ahnenreihe des Çrotriya aus, wenn ein homo novus den Zutritt zu dem vornehmen Kreise alter Somaopferfamilien begehrte oder seine Zulassung aus irgend welchem Grunde erwünscht sein mochte.[3])

d) Alte Wohnsitze von Somapressern.

Es ist selbstverständlich, dass der Somakult mit der Ausbreitung der indischen Stämme geographisch zusammenfallen muss. Es ist nicht meine Absicht hier in eine Erörterung der Frage nach den Wohnsitzen der vedischen

---

[1]) Der eine Comm. übersetzt *saṃkhyāya* mit *uccārya.* Der andere sagt sehr deutlich: *somapānāṃ pitāmahādīnāṃ daçagaṇaṃ samūhaṃ saṃkhyāya amukaḥ prathamaḥ somapaḥ asau divitīyaḥ asau tṛtīyaḥ evaṃ daçamaparyantān somayājino gaṇayitvā sarpaṇaṃ kurvanti.* Ganz ähnlich sagt Hiraṇyakeçin XIII, 21: *pātrasaṃsādanakāle daça camasān adhikān prayunakti / unnayanakāle daça camasān adhikān unnayati / bhakṣaṇakāle ya ā daçamāt puruṣād avicchinnasomapīthaḥ sa bhakṣasya kartā / ā daçamāt puruṣād anvākhyāya çataṃ brāhmaṇāḥ somapāḥ saṃprasarpanti / daçadaçaikaṃ camasaṃ bhakṣayanti.*

[2]) *yeṣām ubhayataḥ çrotriyā daçapuruṣam te yājayeyuḥ.* Comm: yeṣāṃ mātṛtaḥ pitṛtaç ca daçadaça puruṣāḥ çrotriyā bhavanti.

[3]) Siehe ferner Çat. Brāhm. V, 4, 5, 4 (S. 468) und Comm. S. 492, 6. v. u.; Āp. XIV, 32, 4; Lāṭ. IX, 2, 5; Āçv. IX, 3, 20. 21.

Völkerschaften einzutreten, obwol manche der bisherigen Annahmen, wenn meine Untersuchungen über die Paṇis richtig sind, einiger Abänderungen bedürfen werden. Mir liegt nur daran einige Stellen einer Untersuchung zu unterziehen, welche, ausreichend erklärt, unsre Kenntnis von der Ausdehnung der vedischen Ansiedlungen nicht unerheblich bereichern.

ṚV. VIII, 53 (64), 11 heisst es:

ayaṃ te çaryaṇāvati
suṣomāyām adhi priyaḥ |
ārjīkīye madintamaḥ ||

„dieser Soma ist dir lieb an Çaryaṇāvant, an der Suṣomā, am süssesten in Ārjīkīya.“

Es liegt, wenn wir von der Bedeutung der einzelnen Worte fürs erste absehen, in den Gliedern dieses Verses, angedeutet durch priyaḥ und madintamaḥ eine unverkennbare Steigerung. Der Soma ist *ārjīkīye* süsser als *çaryaṇāvati* und *suṣomāyām*. Der, welcher so spricht, ist, wie aus v. 10 hervorgeht, ein Pūrusohn.[1])

In der Erklärung des Wortes *ārjīkīya* sind die Vedagelehrten verschiedene Wege gegangen. PW. sagt vom Masc., es heisse dasselbe wie *ārjīka* und dieses bedeute ursprünglich vielleicht *Milchgefäss*, es gehöre zu den mythischen Vorstellungen vom Soma und bezeichne einen der überirdischen Behälter, in welchem der himmlische Soma sich läutert, oder einen der Ströme, welche er im Himmel bildet.[2]) Das Fem. *ārjīkīyā* sei auf irdische Flüsse übertragen.

Grassmann gibt *ārjīka* ebenfalls die Bedeutung eines Somagefässes, *ārjīkīya* bedeute im Masc. dasselbe oder eine Gegend, im Fem. einen Fluss (die Vipāç nach Nir.). Ludwig äussert, wenn ich nichts übersehen habe, sich nur zu

---

[1]) *ayaṃ te mānuṣe jane somaḥ pūruṣu sūyate* | *tasyehi pra dravā piba* ||

[2]) Bergaigne I, 176. 206 sieht in ārjīka und çaryaṇāvant ‚les noms de préparateurs célestes du Soma‘; in ārjīkīya ‚recipient du Soma céleste‘. M. Müller, India 166 spricht keine Meinung aus.

IX, 65, 23 über *ārjīkeṣu*; es könne, sagt er, nur die Bevölkerung eines Stromgebietes (vgl. Saindhava) bezeichnen.

Brunnhofer verlegt den Ārjīka nach Iran und hält ihn für den „Arghesanfluss, einen Nebenfluss des Arghandab" (Iran und Turan 52).

Wenn wir die unsern Ausgangspunkt bildende Stelle prüfen, so kann nach der Gegenüberstellung von Suṣomā und Ārjīkīya letzteres nur so wie das erstere eine geographische Bezeichnung sein. Dies ist um so wahrscheinlicher als beide Namen nicht nur hier, sondern auch VIII, 7, 29 und in dem Flusskatalog X, 75, 5 vorkommen, nur mit dem Unterschied, dass dort beide im Maskulinum, hier beide im Femininum stehen. Es ist durchaus kein Grund vorhanden, all diese Verse anders als in unmittelbarem Zusammenhang zu betrachten. VIII, 7, 29 lautet:

suṣome çaryaṇāvati
ārjīke pastyāvati /
yayur nicakrayā narah̄ //
30. kadhā gacchātha marutaḥ
itthā vipraṃ havamānam —

Als Sänger wird v. 19 derselben Hymne ein **Kaṇva** angegeben.

Ferner X, 75, 5:

imaṃ me gaṅge yamune sarasvati
çutudri stomaṃ sacatā paruṣṇy ā /
asiknyā marudvṛdhe vitastayā
ārjīkīye çṛṇuhy ā suṣomayā //
6. tṛṣṭāmayā prathamaṃ yātave sajūḥ
sasartvā rasayā çvetyā tyā /
tvaṃ sindho kubhayā gomatīṃ krumum
mehatnvā sarathaṃ yābhir īyase //

Ich halte die letzte Stelle für wichtig genug, um sie zum Ausgangspunkt weiterer Erklärungen zu machen; denn die widerholte Verbindung beider Namen im ṚV. kann doch nicht Zufall, sondern nur eine Folge eines wirklich geogra-

phischen Zusammenhanges sein, auf den eben unser Vers hier führt. Zimmer spricht dem Flusskatalog von der *Ārjīkīyā* an die Zuverlässigkeit, welche er für den ersten Teil der Namen besitzt, ab; ich teile aber sein Mistrauen nicht oder nur in geringem Maasse: denn, wenn diese Verse auch manche Ströme zu Nebenflüssen des Indus machen, die es nicht sind, so beruhen doch die am Schluss genannten Namen Kubhā (*Κωφήν*), Gomatī (Gomal), Krumu (Kurum), abgesehen von der Reihenfolge, auf einer ebenso tatsächlichen Unterlage wie die ersten, so dass wir annehmen dürfen, die dazwischen liegenden werden ebenfalls nicht erfunden sein. In der Tat hat auch Vivien de S. Martin die Suṣomā in dem *Σόανος*, dem heutigen Suwan gesucht und in Ārjīkīyā den Namen des Landes, das der Oberlauf des *Σόανος* durchströmt.

Bleiben wir bei dem stehen, was der Flusskatalog angibt, so werden wir auf Kaschmir oder die im SW. daran grenzenden Länderstriche hingewiesen, die die Ārjīkīyā durchfliessen musste. Dafür sprechen noch andere Gründe.

Mit Ārjīka steht ein zweiter Name in Verbindung, *çaryaṇāvant.* Ausser den beiden angeführten Belegen nenne ich IX, 65, 22 ff. und IX, 113, 1. 2. Wir sehen in ihnen, sowie in VIII, 7, 29, diese Ausdrücke fast formelhaft neben einander stehen. Der erste Vers lautet:

ye somāsaḥ parāvati
ye arvāvati sunvire /
ye vādaḥ çaryaṇāvati //
23. ya ārjīkeṣu kṛtvasu
ye madhye pastyānām /
ye vā janeṣu pañcasu //
24. te no vṛṣṭiṃ divas pari
pavantām ā suvīryam /
suvānā devāsa indavaḥ. //

Als Sänger ist v. 25 ein Jamadagni genannt.

Wir finden v. 23 eine Dreiteilung von *parāvat* „Ferne“,

arvāvat „Nähe“ und „*çaryaṇāvant*“, welche stark an den Vers VIII, 13, 15 erinnert, der nur darin abweicht, dass für *çaryaṇāvati* im dritten Gliede *samudre* steht.[1]) Dieser Dreiteilung in v. 22 entsprechend finden wir nun v. 23 wider drei Glieder: 1) *ārjīkeṣu*, 2) *madhye pastyānām*, 3) *janeṣu pañcasu*, so dass wir zu dem Gedanken kommen, der zweite Vers sei nur eine Specialisirung des ersten, d. h. parāvati, arvāvati, çaryaṇāvati entsprächen der Reihe nach ārjīkeṣu, madhye pastyānām, janeṣu pañcasu. Die syntaktisch ganz gleiche Verbindung ihrer Teile erhöht den Eindruck der engen Zusammengehörigkeit beider Strophen. Jedenfalls ist nicht der leiseste Anlass zu der Ansicht vorhanden, dass ārjīka etwas wie ein Somagefäss, sei es ein mystisches oder wirkliches, bedeuten könne.

Ganz ebenso verhält es sich mit IX, 113, 1. 2:

çaryaṇāvati somam
Indraḥ pibatu vṛtrahā /
balaṃ dadhāna ātmani —
2. *ā pavasva diçāṃ pate*
ārjīkāt soma mīḍhvaḥ /
ṛtavākena satyena
çraddhayā tapasā sutaḥ / —

„den Soma trinke Indra, der Vṛtratödter, am Çaryaṇāvant, Kraft sich verschaffend — 2. Komme her, o Herr der Himmelsgegenden, aus Ārjīka, o gnädiger Soma.“ Wenn wir diesen Vers mit dem S. 126 angeführten VIII, 53, 11 vergleichen, so zeigt sich ein leiser Gegensatz; dort hiess es: der Soma in Çaryaṇāvant ist Indra lieb, der aber Ārjīkīye ist am süssesten; hier wird Soma aus Ārjīka herbeizukommen aufgefordert, und zwar soll Indra in Çaryaṇāvant trinken. Wir finden also eine fromme Nebenbuhlerschaft der Art,

---

[1]) *yac chakrāsi parāvati*
yad arvāvati vṛtrahan /
yad vā samudre andhaso 'vited asi //

wie sie früher geschildert ist, zwischen den Sängern beider Lieder, zwischen einem Pūru und dem Dichter von IX, 113, den die Anukramaṇī, was allerdings sehr zweifelhaft ist, einen Kaçyapa nennt. Es ist nirgends ersichtlich, dass *ārjīka* an einer dieser mit einer gewissen Systematik widerkehrenden Stellen ein Gefäss bedeuten müsse oder auch nur könne. Ueberall werden wir darauf geführt, es als Eigennamen zu deuten.

Gehen wir zu den einheimischen Erklärern über, so fällt auf, dass Sāyaṇa mit einer bei ihm ungewohnten Konsequenz *ārjīka* als Name eines Landes deutet, so dass gar kein Zweifel an der Sicherheit der Angaben der ihm zugänglichen Quellen bestehen kann.[1]) Ich sehe keinen Grund diesen Angaben nicht volles Vertrauen zu schenken, wenn die Prüfung

---

[1]) Ich gebe zugleich seine Erklärungen für Suṣomā und Çaryaṇāvant: I, 84, 14: *çaryaṇā nāma deçāḥ / teṣām adūrabhavaṃ saraḥ çaryaṇāvat.*

VIII, 7, 29: *suṣome çobhanasomayukta ārjīke / ṛjīkā nāma deçaḥ / tatsaṃbandhini çaryaṇāvati / kurukṣetrasya jaghanārdhe çaryaṇāvatsaṃjñe sarasi / pastyāvati / pastyam iti gṛhanāma* u. s. w.

VIII, 64, 11: *çaryaṇāvati kurukṣetrasya jaghanārdhabhave çaratṛṇopete sarasi / tat saraḥ kutra vartata ity ucyate / suṣomāyām etannāmikāyāṃ nadyām / sā ca kutra vartate — / ārjīkīya etannāmake deçe / evamuktaprakāreṇātyantadūradeçe vartate yaḥ somaḥ sa evāyam.* —

IX, 65, 22: *kurukṣetrasya jaghanārdhe çaryaṇāvatsaṃjñakaṃ madhurasayuktaṃ somavat saro 'sti* etc. 23. *ārjīkeṣu / ṛjīkā nāma dūrabhavā ārjīkā deçāḥ / teṣu / tathā kṛtvasu / kṛtvāna iti deçābhidhānaṃ / — kiṃ ca pastyānāṃ sarasvatyādīnāṃ nadīnāṃ madhye* —

IX, 113, 2: *ṛjīkānām adūrabhava ārjīko janapadaḥ / — yadvā / ārjīkād ṛjor akuṭilāt pavitrāt* —

X, 75, 5: *he vitastayā suṣomayā ca sahita ārjīkīye*, er scheint also diese drei Namen als geographische Einheit anzusehen. Die letzte Stelle wird auch im Nir. IX, 26 erklärt und zwar soll *Suṣomā* der Sindhu sein, *ārjīkīyā* die Vipāç: *ārjīkīyāṃ vipāḍ ity āhur ṛjūkaprabhavā varjugāminī vā — pūrvam āsīd uruñjirā.* Durga fügt hinzu: *sā kasmād? ṛjīkaprabhavā ṛjīko nāma parvataḥ / tasmāt prabhavati.* Ein andrer Comm. sagt (vol. IV, p. 43, note): *evaṃ ca ārjīkīyeti prathamaṃ nāma / tata uruñjireti / tato vipāḍ iti lokaprasiddhaḥ.*

der Stellen selbst uns zu gleichen Vermutungen führt und weiterhin sich noch andere zu ihren Gunsten sprechende Momente ergeben sollten. Nur der Meinung der Commentare dass die Vipāç früher Ārjīkīyā geheissen habe, kann von vornherein nicht zugestimmt werden, nicht nur weil Verwechselungen von Namen leicht möglich sind, sondern weil die Ārjīkīyā in dem Flusskatalog an einer Stelle (hinter Asiknī und Vitastā) steht, die es unmöglich macht, dass sie einst die Vipāç gewesen sein kann.

Der Umstand, dass ārjīkīya immer mit den beiden andern Worten oder wenigstens einem von ihnen zusammen genannt ist, macht es sehr wahrscheinlich, dass alle drei Orte oder Bezirke in engen Beziehungen zu einander gestanden haben, und es scheint fast, als ob sie heilige Stätten des Somakultes gewesen seien, wenigstens im Sinne der Dichter, in deren Liederkreisen sie liegen. Zwischen den drei Formen ārjīka, ārjīkīya, ārjīkīyā muss natürlich ein Zusammenhang walten; ārjīka scheint der Name des Stammes oder des Landes zu sein, und das davon abgeleitete Adjektiv bezeichnet, was diesem Stamm gehört, den Bewohner, das Land, als Fem. seinen Fluss.[1]) Ob ārjīka selbst nach einem Berge ṛjīka seinen Namen führt, ist unwesentlich[2]); wichtiger ist, dass Sāyaṇa das Land widerholt als in der Ferne liegend bezeichnet: denn damit stimmt überein, dass in den beiden Parallelversen IX, 65, 22. 23 dem *parāvati* des einen *ārjīkeṣu* im andern entspricht, und so werden auch für den Sänger dieses Liedes die Ārjīkas ein fernes fremdes Land gewesen sein.

Der Verfasser des S. 126 angeführten Verses VIII, 53, 11 war, wie der ihm in der Hymne unmittelbar vorhergehende

---

[1]) So wird auch *suṣoma* das Land, *suṣomā* der Fluss sein.

[2]) Unklar ist mir *āvirṛjīko* IV, 38, 4. Im ersten Verse dieses Liedes ist Trasadasyu, der Pūrufürst, erwähnt.

lehrte, ein Pūrusohn. Er rühmt, in Ārjīkīya sei der Soma für Indra am süssesten. Wir werden demnach erwarten müssen, dass er selbst diesem Lande angehörte, dass er in Ārjīka wohnte.

Als Alexander von Macedonien in Indien einfiel, erstreckte sich das Reich des ihm entgegentretenden Poros von der Vitastā zur Asiknī. „Den Namen Poros haben die Griechen der Dynastie entnommen; das Mahābhārata nennt ein Reich der Paurava oder Paura in der Nähe von Kaçmīra. Das Gebiet des Poros erstreckte sich ostwärts bis zur Asiknī. Des Poros Neffe Spittakes beherrschte ein kleines Gebiet auf dem Westufer der Vitastā; des Poros Vetter gebot im Osten zwischen der Asiknī und der Irāvatī. Im Norden wurde das Gebiet des Poros nur durch einige kleine Stämme von dem Gebiet des Königs von Kaçmīra getrennt.“ [1])

Die Pūrus wohnen also in historischer Zeit dort, wo wir, den Angaben des Flusskatalogs nachgehend, die Ārjīkīyā und das Land der Ārjīkas antreffen müssen. Und damit stimmt es aufs beste überein, wenn es in jenem Pūruliede VIII, 53 (64), 11 heisst, in Ārjīka sei Soma für Indra am süssesten.

Zur Zeit des R̥V. finden wir Pūrus an der ö. Sarasvatī, also über die Wohnsitze hinaus, die sie in historischer Zeit einnehmen. Es ist daher wahrscheinlich, dass ihre Ansiedlungen sich weit nach Westen dehnten und wir ihre Spuren, sei es, dass sie von NW. aus Kaschmir, oder von Westen über Takṣaçilā vordrangen, in dieser Richtung anzutreffen erwarten müssen. Das 6. Maṇḍala berichtet sogar von der Feindschaft eines Pūru mit den Paṇis, sie können demnach leicht bis über den Indus nach Westen hin gesessen haben, eine Annahme, die bei dem grossen vorauszusetzenden Zeit-

---

[1]) So Duncker, Gesch. d. Altert. III[5] 306. Siehe ferner Lassen IAK. II[2] 154, Anm. 7.

unterschied zwischen dem Kern des 6. und des 7. Maṇḍala zu Bedenken keinen Anlass geben würde.

Ob nun die Pūrus mit den Ārjīkas identisch waren, ist bei dem geringen Material, das uns zu Gebote steht, nicht zu entscheiden möglich. Ich halte es nicht für wahrscheinlich, weil unter dem mächtigen Scepter der Pūrudynastie nicht nur ein Volksstamm gelebt haben wird.

Es handelt sich nun darum zu zeigen, ob die Verlegung jenes Namens in die Nähe von Kaschmir oder in dieses Land selbst noch aus andern Gründen wahrscheinlich wird.

Wollen wir den Namen ārjīka ins Griechische übersetzen, so kommen wir zu einem Wort *ἀρσικ-, *ἀρζικ-, dem am nächsten der Name Ἀρσάκης entspricht. Dieser Name ist, abgesehen von dem bekannten Stifter der Arsakidendynastie, wie es scheint, recht verbreitet. Percy Gardner erwähnt Münzen von A. Dikaios und A. Theos aus der Zeit nach Alexander.[1]) Ein Arsakes fällt auf Seiten der Perser in der Schlacht bei Issos[2]) u. s. w. Ein Arsakes dehnte seine Herrschaft über das Land des Porus aus.[3])

Wichtiger als diese vielleicht von auswärts nach Indien gekommenen Fürsten ist für den gegenwärtigen Zweck eine Nachricht Arrians. Nachdem Alexander Porus über das ganze Land bis zum Hyphasis gesetzt hatte, kehrte er zum Hydraotes zurück, durchschritt ihn und kam wider zum Akesines, wo er die Stadt erbaut fand, mit deren Gründung er den Hephaestion beauftragt hatte. Arrian sagt nun Anab. V, 29, § 4: *ἐν τούτῳ δὲ ἀφίκοντο πρὸς αὐτὸν Ἀρσάκης τε ὁ τῆς ὁμόρου Ἀβισάρῃ χώρας ὕπαρχος καὶ ὁ ἀδελφὸς Ἀβισάρου καὶ οἱ ἄλλοι οἰκεῖοι, δῶρά τε κομίζοντες ἃ μέγιστα παρ' Ἰνδοῖς καὶ τοὺς παρ' Ἀβισάρου ἐλέφαντας, ἐς*

---

¹) The coins of the Greek and Scythic kings of Baktria and India (XLIII. 174. 175).

²) Ptolemaei fragm. ed. Müller No. 5, S. 88.

³) Lassen de Pentapotamia S. 54.

τριάκοντα τὸν ἀριθμόν. Ἀβισάρην γὰρ νόσῳ ἀδύνατον γενέσθαι ἐλθεῖν. Συνέβαινον δὲ τούτοις καὶ οἱ παρ' Ἀλεξάνδρου ἐκπεμφθέντες πρέσβεις πρὸς Ἀβισάρην. Καὶ ταῦτα οὐ χαλεπῶς πιστεύσας οὕτως ἔχειν Ἀβισάρῃ τε τῆς αὐτοῦ χώρας σατραπεύειν ἔδωκε καὶ Ἀρσάκην τῇ Ἀβισάρου ἐπικρατείᾳ προσέτηκεν.

Wir sehen hier einen Arsakes als Nachbar von Abhisares und Hyparchen eines Landes, das ungefähr dort, wo wir das Land der Ārjīkas vermuten, liegen muss. Abhisares war von den Griechen nach dem Lande oder Volke von Abhisāra benannt, das ein Teil von Kaschmir war oder wenigstens daran grenzte. Lassen nimmt an, dass er auch über Kaschmir herrschte.[1]) Zu ihm oder zu den Abhisaren flohen vor dem anrückenden Alexander die Açvakas, ein nördlich vom Kabul wohnender und Abhisāra benachbarter Stamm. Wie die Mehrzahl der Namen indischer Könige in den macedonischen Nachrichten Länder- oder Städte-, nicht Personen-Namen waren,[2]) wie Abhisares nach seinem Reiche heisst, so wird auch Arsakes nach dem Volk benannt sein, dessen Statthalter er genannt wird. Da er nun ein Nachbar des Abhisares ist, so müssen, die Richtigkeit meiner Gleichung, Ἀρσακ- = Ārjīk-, vorausgesetzt, auch die Ārjīkas ein Nachbarvolk oder vielleicht Einwohner von Kaschmir gewesen sein.

von Hügel sagt in seinem grossen Werk über Kaschmir,[3]) dass um den Kophen und seine Quellen „die Assakiner, Bazirer, Nicäer, Hypasier, Aspier, Thyräer und Arsaker“ wohnen. Wäre diese Angabe richtig, dann hätten wir eine weitere Bestätigung unserer bisherigen Resultate; leider

[1]) Lassen IAK. II² 147 ff.; 163 und Kieperts Karte. Duncker, l. c. 303. A. Kiepert, Lehrbuch d. a. Geographie 36. Troyer, Rājataraṅginī II, 306 sagt: Ce royaume (de Kachmir) paraît avoir été connu sous le nom d'Abhisāra; ce dernier était celui d'une province qui, toujours jointe à Darva, formait la partie méridionale du Kachmir.

[2]) Lassen I² 502⁵; II² 134⁴.

[3]) III, 450.

aber ist nirgends die Quelle zu finden, aus der sie geschöpft ist. Strabon erwähnt (XV, 27, C. 698) nur die Astakener, Masianer, Nysäer und Hypasier als zwischen Indus und Kophen sitzend; mir scheint, dass bei von Hügel ein Irrtum untergelaufen ist.

Dagegen steht noch bei Ptolemäus ein Name, der an den von uns gesuchten erinnert, er lautet *Arsa*. Es heisst VII, 1, § 45[1]) der Hyphegesis: *μεταξὺ δὲ τοῦ Ἰνδοῦ καὶ τοῦ Βιδάσπου πρὸς μὲν τῷ Ινδῷ ἡ Ἄρσα χώρα καὶ πόλεις αἵδε: Ἰθάγουρος, Ταξίαλα.*

Auch dieser Name, von dem *ārjīka* sich leicht mit Suffix *īka* ableiten liesse, führt dorthin, wo wir auf Grund anderer Angaben die Ārjīkas suchen zu müssen glaubten, bis hart an die Grenze des Kaschmirreiches.[2])

Ob das Gebiet der Arsa's etwa das der Abhisaren früher mit umfasste oder weiter nach Kaschmir selbst übergriff, ist bei dem Mangel aller andern Angaben nicht zu sagen. Unwahrscheinlich ist es keineswegs. Darum ist auch nicht festzustellen, welches der Strom dieses Landes war. Ob die Ārjīkīyā einer der Flüsse des wasserreichen Berglandes selber war, ob der Indus selbst in seinem Oberlauf diesen Namen führte oder die obere Vitastā, das sind Fragen, die zu entscheiden gegenwärtig nicht möglich ist. Nur so viel ist gesichert, dass Ārjīka in der Tat die Bezeichnung eines Landes oder seiner Bewohner war, deren Gebiet zwischen Indus und Vitastā etwa um den 35. Breitengrad lag. Dass ein Pūru im Lande der Ārjīka wohnt und rühmend sagt, dort sei der Soma am süssesten, würde nach dem, was wir von den Sitzen der Pūrus in historischer Zeit wissen, sehr wol möglich sein und mit dem eben bezüglich der Ārjīkas erzielten Ergebnis völlig übereinstimmen.

---

[1]) ed. Nobbe, vol. II.

[2]) Plinius, H. N. VI, 21 erwähnt ein Volk der Arsagalitae. Siehe Lassen, de pentapot. Ind. 32.

Wir fügen dadurch, dass wir den Namen der Ārjīkas nach Kaschmir oder in seine Nachbarländer verlegen, nur ein Glied mehr in die Kette von Beweisen ein, welche von der Wichtigkeit dieses Berglandes für die älteste Kulturgeschichte der indischen Völker zeugen. Roth hat in seiner Abhandlung, der Atharvaveda in Kaschmir, S. 27 geäussert: „Kaschmir hat nicht blos nach der einheimischen Ueberlieferung eine uralte Hindubevölkerung, sondern es drängt sich von selbst die Annahme auf, dass die indischen Stämme damals als sie am oberen Indus und im Fünfstromland sassen, also kurz gesagt in der vedischen Zeit, auch das Land um den oberen Lauf der Vitastā, also das Thal von Kaschmir innehatten." „Ueberall, auch im Berglande, sitzen dort zu Alexanders Zeit indische Stämme, welche erst allmählich, nachdem die Mittelpunkte brahmanischer Bildung sich immer weiter nach Süden in die Halbinsel geschoben hatten, in ein loseres Verhältnis zu der Hauptmasse treten." Sowol Zimmer,[1]) als Ludwig[2]) haben verschiedenes beigebracht, was ebendafür spricht; wir haben hier ein neues Zeichen, das auf den Weg dahin weist, gefunden.

Einen weiteren Punkt kann ich nicht unerwähnt lassen. In dem einen der angeführten Verse IX, 65, 23 (S. 128) sind die Ārjīkas, die für den Sänger dieses Liedes in der Ferne wohnen, *kṛtvan* genannt. Dies Adjektiv bedeutet sowol „tätig", was hier keinen Sinn giebt, als „zauberisch";[3]) *kṛtyā* ist ein gewöhnliches Wort für Zauberei. Wenn wir an einer Stelle sahen, dass ein Pūru den Soma in Ārjīka am süssesten findet, so kann ein anderer als ein Pūru sehr wol verschiedener Meinung gewesen sein. Die Pūrus waren nicht überall beliebt; *mṛdhravāc* „Barbaren" werden sie im VII. Maṇḍala (18, 13) genannt und auch der Ver-

[1]) AIL. 32 ff. und vorher.
[2]) III, 199.
[3]) AV. IV, 18, 1 im Fem.

fasser von IX, 113, 2 (S. 129) scheint den Ārjīkas nicht geneigt; denn er wünscht, dass Soma von dort zu ihm komme. Daher wird auch kṛtvan in unserer Stelle viel eher ein Tadel als ein Lob sein sollen. In merkwürdiger Uebereinstimmung damit steht nun eine Aeusserung Hiouen-Thsangs. Cunningham[1]) bemerkt: Hwen Thsang states that the neighbouring kings held the base Kashmiris in such scorn that they refused all alliance with them, and gave them the name of ki-li-to or Krityas. — The term which I have heard used is Kīr- Mlechchas or „the Barbarian Kīras" and Wilson gives Kīra as a name of the valley of Kashmir, and Kīrāh as the name of the people.[2])

War der historische Abhisāres ein kaschmirischer Fürst, dann zeigt seine Treulosigkeit gegen seine Verbündeten, dass das Urteil Hiouen Thsangs über die Kaschmiris schon auf ihre Vorfahren Anwendung finden kann, und wenn die Ārjīkas nach Kaschmir zu verlegen sind, so hätten seine Einwohner schon in vedischer Zeit den gleichen Ruf gehabt.

Sāyaṇa hat in der Tat wol etwas annähernd richtiges damit getroffen, wenn er zu IX, 65, 22 sagt, dass *kṛtvan* ein deçābhidhāna sei.

Wie man auch über die Zulässigkeit dieser Hypothese denke — es kann nicht mehr als Hypothese sein —, so viel hat sich mit Sicherheit ergeben, dass die Ārjīkas kein Somagefäss, sondern ein Volksstamm waren, der zwischen Indus und Vitastā zu lokalisiren ist; wir wissen nur nicht, wie weit nach Süden und nach Norden sich sein Bereich erstreckt. Dadurch gewinnt Vivien de St. Martins Ansicht, nach der die Suṣomā der *Σόανος* gewesen ist, etwas an Glaubwürdigkeit, wiewol hierbei immer noch Schwierigkeiten (wegen des nicht ganz sich fügenden griechischen Namens) bleiben.

---

1) Ancient geography of India I, 93.

2) Siehe auch PW. s. v.

Es folgt aus dem Gesagten unmittelbar, dass auch *çaryaṇāvant* keine Somakufe, sondern eine geographische Bezeichnung ist; die Gegenüberstellung von *ārjīkīya*, resp. *ārjīka* und *çaryaṇāvant* in den früher genannten Versen reicht aus dies zu erweisen.

Wir haben bei der Erklärung von ārjīka gesehen, dass Sāyaṇas Angaben auf den richtigen Weg führten: er erklärt auch *çaryaṇāvant* an allen vier Stellen so konsequent als einen im hinteren Teil von Kurukṣetra liegenden „See", dass keine Veranlassung ist ihm hier weniger zu trauen. Auf die ungefähre Richtigkeit seines Zeugnisses deutet ein andrer, allerdings nicht zwingender Punkt. Vers IX, 65, 22 und VIII, 13, 15 entsprechen in ihren beiden ersten Gliedern mit *parāvati* und *arvāvati* einander so vollständig, dass man annehmen kann, auch die einander gegenüberstehenden Worte der dritten Pādas: *adaḥ çaryaṇāvati* und *samudre* werden ein Ausdruck für dieselbe Sache und *çaryaṇāvant* der Name eines Seees sein.

Schon sagenhaft ist unser Wort I, 84, 14:

icchann açvasya yac chiraḥ
parvateṣv apaçritam |
tad vidac charyaṇāvati ||

„er suchte des Rosses Haupt, das in den Bergen versteckt war, und fand es in Ç." Gemeint ist hier wol das Haupt des Dadhyañc. *çaryaṇāvati* steht, was auch seine Etymologie sein mag, im Gegensatz zu *parvateṣu* und kann demnach nur „Thal" oder „See" sein. Welches von beiden das wahrscheinlichere ist, darüber bringt uns das eben Gesagte, besonders Sāyaṇas Angabe in's Klare. Zur Vergleichung wäre etwa auf VIII, 89 (100), 9 hinzuweisen:

samudre antaḥ çayata
udnā vajro abhīvṛtaḥ

Noch an einer zweiten Stelle steht unser Wort neben *parvata*: X, 35, 2:

divaspṛthivyor ava ā vṛṇīmahe

mātṝn sindhūn parvatāñ charyaṇāvataḥ |
anāgāstvaṃ sūryam uṣāsam īmahe
bhadraṃ somaḥ suvāno adyā kṛṇotu naḥ ||

„Wir flehen die Hilfe von Himmel und Erde an; die mütterlichen Ströme, die Berge und ihre Seeen, Sonne und Morgenröte bitten wir um Sündlosigkeit.“ —

Çaryaṇāvataḥ ist hier, wenn man auf *mātṝn sindhūn* daneben blickt, deutlich zu *parvatān* gehörig und *Sāyaṇa* übersetzt es mit *sarasaḥ saṃbandhinaḥ p.* Die Umgebung von Uṣas, Sūrya, Mātaraḥ Sindhavas, Parvatas führt darauf, auch in dem, was diese Parvatas einschliessen, etwas göttliches zu sehen. Zu den heiligen Bergen gehören ihre heiligen Seeen. Von den Seeen auf den Gipfeln des Himavant pflücken die sieben Ṛṣis Lotosblumen [1]; der Kailāsa ist der Sitz der Götter und die beiden in seiner Nähe liegenden Seeen, der Mānasa und Rāvaṇahrada gelten als berühmte Wallfahrtsorte.[2] Gewiss hat auch das Gemüt des vedischen Inders die Stille einsamer Bergseeen empfunden und sie zum Lieblingssitz der Götter gemacht. An der Uebersetzung dieses Verses kann darum kein Zweifel sein; in beiden Fällen hat das PW. das Richtige getroffen.

Es ist kein Grund vorhanden, von diesen beiden Stellen die übrigen zu trennen. *Çaryaṇāvant* heisst ebenso wie I, 84, 14 und X, 35, 2 auch sonst überall „See“ und der mehrfache Parallelismus mit ārjīka beweist, dass es auch Name eines bestimmten Seees ist. Wo er liegt, habe ich nicht zu ermitteln vermocht. Ludwigs Meinung, dass es die östliche Sarasvatī sei [3]), hat mich nicht überzeugt, weil Çaryaṇāvant eben ein See, kein Fluss sein muss; und dass man einen Strom, der nicht dem Meere zueilt, sondern in der Wüste verschwindet, dieserhalb einen See nennen sollte, ist nicht

---

[1]) Kum. Sambh. I, 16.
[2]) Lassen I² 43.
[3]) III, 201.

wahrscheinlich, ich wüsste auch nicht, dass man die Sarasvatī später jemals mit *hrada* oder ähnlichen Worten bezeichnete. Brunnhofer[1]) nimmt Ludwigs Hypothese auf, nur dass er in dem Çaryaṇāvant die westliche, die iranische Sarasvatī sehen will. Gegen Brunnhofer spricht nicht nur und zwar in erhöhtem Masse das gegen Ludwigs Ansicht einzuwendende, sondern auch die von dem eigentlichen Ārjīka viel zu entfernte Lage; ferner seine etymologische Begründung. Er sieht in *çaryaṇā* „eine Weiterbildung des im Neupersischen mit anlautendem *d* statt *z* noch vorhandenen *darya*, „Meer, Fluss", dessen in Zend *zrayaṅh* aufbewahrte Spielform diesem ins Sanskrit hinübergenommenen *çaryā*, *çaryaṇāvā* zu Grunde liegt." Es soll also ein Lehnwort sein. Diese Annahme, welche durch keine äusserliche Wahrscheinlichkeit gestützt wird, schwebt in der Luft. Es wäre auffallend, wenn die das Land des Arachotosflusses so gut kennenden Griechen nicht auch diesen zweiten Namen überliefert hätten; ferner hätten die Inder, selbst die Richtigkeit der Umschreibung von *z* durch *ç* zugegeben, es doch durch çraya-, nicht çarya widergeben müssen. Mir scheint dieser Sachverhalt somit sehr zweifelhaft. Nur so viel steht fest, das widerholte Nebeneinander von *çaryaṇāvant*, *ārjīka*, *suṣoma*, *pastyāvat* lässt erkennen, dass es sich hierbei um einen bestimmten Bezirk, ein in einer gewissen Gemeinschaft stehendes Gebiet handelt; auch die ausschliessliche Beschränkung dieser Gruppirung auf das VIII. und IX. Maṇḍala (wenn wir von dem, Çaryaṇāvant überdies gar nicht erwähnenden Flusskatalog absehen) macht dies wahrscheinlich.

An dem Çaryaṇāvant wohnt der Verfasser von VIII, 6, 39, ein Kaṇva, Vatsa mit Namen:

mandasvā su svarṇara
utendra çaryaṇāvati |
matsvā vivasvato matī ||

[1]) Iran und Turan. 51. 101.

und der von IX, 113, 1. 2,[1]) der Soma aus Ārjīka zu sich wünscht; anders ist es in zwei weiteren Fällen. Hymne VIII, 53 (64), 11, welche sagt, dass der Soma an dem Ç. Indra zwar lieb sei, am süssesten aber am Ārjīkīya, muss wie wir sahen im Pūrukreise entstanden sein. Ihr Verfasser wird vom Çaryaṇāvant, den er freundlich nennt, nicht weit entfernt, aber auch nicht in dessen nächster Nähe gewesen sein.

Nicht so ist es in dem nächsten Liede, IX, 65. Sein Dichter ist (nach v. 25 zu schliessen) ein Jamadagni. Wenn es nach früheren Ausführungen (S. 129) erlaubt ist in v. 22 und 23 zwei sich derart ergänzende Verse zu sehen, dass der zweite eine Art Ausführung des ersten ist, dann wohnt dieser Dichter *madhye pastyānām*, welches *arvāvati* des vorhergehenden Verses entspricht, aber entfernt vom Çaryaṇāvant; das ist für ihn *adas* „dort“ und der Pāda c) des nächsten Verses sagt, wenn wir dem Parallelismus weiter folgen, dass dies „Dort“ im Gebiet der „pañca janāḥ“ liege.

Wir können also vermuten, dass der Çaryaṇāvant im Lande der pañca janāḥ lag, dass von ihm nicht weit entfernt Pūrus in Ārjīka sassen, weit von ihm weg ein Jamadagni.[2])

Von Wichtigkeit ist, dass gerade ein Jamadagni vom

---

[1]) Als Verfasser von IX, 113 wird Kaçyapa angegeben. Da aber das Lied selbst den Namen Kaçyapa nicht enthält (er steht IX, 114, 2), scheint dieser Verfasser sehr zweifelhaft.

[2]) Wie es mit VIII, 7, 29 zu halten ist, ist zweifelhaft. Der Dichter, wie aus v. 18. 19. 32 hervorgeht, ein Kaṇva, fragt: „die Maruts sind in Suṣoma, Çaryaṇāvant, Ārjīka, Pastyāvat hernieder gekommen: wann werden sie hier dem Sänger nahen, der sie ruft?“ Danach könnte es wol scheinen, als ob der Dichter an keinem der vier Orte wohnte; aber sicher ist es nicht. Denn er kann ebensogut ein Priester sein, der an verschiedenen Orten opferte, und meinen: „dort und da habt ihr meinen Ruf erhört, wann werdet ihr diesmal kommen?“ Lassen wir also diesen Vers beiseite.

Çaryaṇāvant als „dort gelegen" spricht. Denn die Jamadagnis oder einer ihrer Zweige stehen im Gegensatz zu den pañca janāḥ, sie haben dem Sänger von III, 53, 16 die Sasarparī gegeben, mit der er über die fünf Stämme siegt.[1]) Verlegen wir den See in die Sitze der fünf Stämme, so passt der Ausdruck eines Jamadagni „dort am Çaryaṇāvant". Auch die ebenda stehende absprechende Bezeichnung der ārjīkas als kṛtvan wird verständlich. Denn an der Ārjīkīyā sassen Pūrus und Pūrus bildeten einen der fünf Stämme.[2]) Ein Jamadagni kann leicht sich unfreundlich über sie geäussert haben. Weiter sehen wir, dass ein Kaṇva VIII, 6, 39 Indra bittet sich Svarṇare oder Çaryaṇāvati zu erfreuen. Die Kaṇvas stehen in Beziehungen zu einigen der fünf Völker.[3]) Es wird sich, soweit überhaupt Gewissheit möglich ist, also in der Tat behaupten lassen, dass der Çaryaṇāvatsee im Bereich der *„pañca janāḥ"* gelegen und nicht weit von der Ārjīkīyā zu suchen ist.

Mit diesem Resultat ist die Angabe Sāyaṇas, dass der See im Kurulande sich befinde, nicht ohne Zusammenhang; denn zu den Kurus stehen die ganz oder zum Teil zu den *pañca janāḥ* gehörenden Pūrus in der späteren Litteratur und wahrscheinlich auch früher in Beziehung.[4]) Was Sāyaṇa sagt, hat geographisch aber vielleicht eine ganz

---

[1]) *sasarparīr abharat tūyam ebhyo*
adhi çravaḥ pāñcajanyāsu kṛṣṭiṣu /
sā pakṣyā navyam āyur dadhānā
yāṃ me palastijamadagnayo daduḥ //

[2]) A. Kuhn, Hall. Allg. Litt. Zeit. 1846, S. 1086; Ludwig, Nachrichten 15; ṚV. III, 167 ff. Zimmer, AIL. 122.

[3]) Ludwig III, 105. 169; Zimmer, AIL. 122. 124 u. Oldenberg ZDMG. XLII, 218 ff.

[4]) Ludwig III, 205; Oldenberg, Buddha S. 411. 415 ff. — Sāyaṇa gibt zu I, 84, 14 an, dass der See in einem Lande Çaryaṇā liege. Ich weiss darüber nichts zu sagen. Lassen erwähnt I[2], 59 l. Z. Seran in Bissahir.

andere Bedeutung; er gibt an, dass der See im „hinteren Teil von Kurukṣetra“ liege.

Wenn Ārjīka an der Grenze von Kaschmir liegt oder sich bis in das Alpenthal hinein erstreckt, wenn Çaryaṇāvant in seiner Nähe ist, so dürfen wir noch an eine weitere Möglichkeit denken. Die früheren Sitze der Kurus lagen, wie Zimmer ausgeführt hat, in der Nähe von den Kamboja, im Lande von Kaschmir.[1]) Sollte sich nicht in dem Namen des Çaryaṇāvant, der, auf wenige Hymnen beschränkt, nur noch in fast formelhaften Verbindungen erscheint, der an einer Stelle (I, 84, 14) schon sagenhaft geworden ist, ein alter Name aus jener Heimat erhalten haben? Dann würde Ç. einer der Seeen dieses Landes sein, vielleicht des grössten unter ihnen, des Walar, und dann gehört Ārjīka zum südlichen, Çaryaṇāvant zu dem mittleren Teil von Kaschmir. Hier kommen wir über Hypothesen aber nicht hinaus.[2])

e) War der Somatrank zur Zeit des ṚV. ein volkstümliches Getränk?

Wir finden in den zahlreichen Liedern, die die Götter zum Somatrank laden, nur weniges was einen volkstümlichen Eindruck macht. Die grosse Masse der Hymnen erinnert nur noch durch das Metrum, durch die leichtfüssigen Gāyatrīs oder Anuṣṭubhs, an frohere Feiern als die vedischen Opfer im Allgemeinen sind. Was ich anzuführen habe, beschränkt sich auf das kurze Liedchen VIII, 58 (69), 8—10, das nach Āçv. VI, 2, 9 beim Ṣoḍaçin verwendet wird, und einige andere Einzelheiten. Es lautet:

---

[1]) AIL. 102.

[2]) Wäre IX, 113 wirklich das Lied eines Kaçyapa, der an dem Çaryaṇāvatsee sitzt und Soma zu sich aus Ārjīka wünscht, dann wäre bei der nahen Verbindung des Namens Kaçyapa mit Kaschmir noch ein weiterer Anhaltspunkt gegeben.

v. 8. *arcata prārcata*
priyamedhāso arcata |
arcantu putrakā uta
puraṃ na dhṛṣṇv arcata ||

9. *ava svarāti gargaro*
godhā pari saniṣvanat |
piṅgā pari caniṣkadad
indrāya brahmodyatam ||

10. *ā yat patanty enyaḥ*
sudughā anapasphuraḥ |
apasphuraṃ gṛbhāyata
somaṃ indrāya pātave ||

O singet, besinget,
Singt, o Priyamedhas!
Es sprechen die Knäbelein!
Ihn preiset, der einer Burg
gleicht!

Der Gargara töne!
Hell klinge die Godhā!
Schnell schwinge die Piṅgā![1]
Das Brahman erhob sich für
Indra.

Wenn nahen die bunten,
leicht melkend und willig,
nehmt Soma, der feurig (?),
für Indra zum Trank.

Es ist nicht zu verkennen, dass diese Verse sich erheblich von andern durch ihren Inhalt unterscheiden. Musik und Lied vereinen sich zu Ehren des grossen Gottes und auch den Kindern gebührt ein Anteil am Freudenfeste. Diese Verse erinnern an die Gesänge der Mädchen,[2]) welche beim Mahāvrata das Feuer umtanzen, und scheinen volkstümlicher als die andern vedischen Lieder zu sein.

Mit diesem einen Beispiel ist aber alles erschöpft, was von zusammenhängenden Texten dieser Art im ṚV. vorhanden ist. Gelegentliche Ausbrüche begeisterter Freude können einem somafrohen Priester ihren Ursprung verdanken. Einen weniger liturgischen Charakter dürfte VIII, 80 (91)

---

[1]) Wahrscheinlich Namen von Instrumenten. (Sāy. setzt Gargara = *vādyaviçeṣa*, godhā = *hastaghna*, piṅgā = *piṅgavarṇā jyā*). Auch in Iran werden bei dem Absingen der parsischen Liturgie Musikinstrumente gebraucht. Siehe Spiegel, Eran. Altertumskunde III, 573.

[2]) Sonnwendfeste in Alt-Indien S. 40.

haben,[1]) aber das Lied ist in seiner Gesammtbedeutung noch zu wenig aufgeklärt, um als sicheres Beispiel hier angeführt werden zu können.[2]) Sonst weiss ich nur einzelne Verse zu nennen, wie VIII, 31, 5, in dem das Gattenpaar gepriesen wird, das einträchtigen Sinnes Soma presst und spült[3]); ferner v. 5 der uns später noch beschäftigenden Hymne I, 28:

yac cid dhi tvaṃ gṛhegṛhe
ulūkhalaka yujyase |
iha dyumattamaṃ vada
jayatām iva dundubhiḥ ||

„Wenn U. du Haus für Haus in Bewegung gesetzt wirst, ertöne hier recht laut, wie der Sieger Trommel.“[4])

Im Allgemeinen verrät aber der Ṛ.V. keine so einfachen und natürlichen Verhältnisse mehr. Nicht nur die drei Gruppen von Priestern, die schon im Ṛgveda in die sakralen Handlungen sich teilen, das Hervortreten einer Mehrzahl von Hotṛs sowol als Adhvaryus, sondern noch in erhöhtem Masse die dānastutis, Loblieder auf die Spender reicher, die priesterlichen Bemühungen belohnender Opferhonorare dienen zum Beweis, dass schon die vedischen Opfer eine recht kostspielige Sache waren. Im Ṛ.V. selbst bereiten sich

---

1) *kanyā vār avāyatī*
somam api srutā vidat |
astaṃ bharanty abravīd
indrāya sunavai tvā
çakrāya sunavai tvā |

2. *asau ya eṣi vīrakaḥ*
gṛhaṃgṛhaṃ vicākaçat |
imaṃ jambhasutaṃ piba
dhānāvantaṃ karambhiṇam
apūpavantam ukthinam.

2) Einiges zur Erklärung findet sich in den einleitenden Erzählungen bei Sāyaṇa, bei Ludwig, der auf TMBr. IX, 2, 14 verweist und bei Oldenberg, ZDMG. 39, 76.

3) *yā dampatī samanasā*
sunuta ā ca dhāvataḥ |
devāso nityayāçirā.

4) Reste allgemeinerer, patriarchalischer Feiern können wir in den Vorschriften des Çat. Br. IIII, 6, 8, 18; III, 4, 2, 15 sehen, dass beim Vorhandensein mehrerer Opferer einer den Hausherrn vorstellen soll, dass

ganz ersichtlich die Bestimmungen der Gesetzbücher schon vor, nach denen nur der Soma zu trinken berechtigt sei, welcher für drei Jahre oder länger Lebensmittel besitzt.[1]) Immer und immer wider spricht der Ṛ̣V. von den Maghavans, deren Herz Indra oder andere Götter zur Freigebigkeit bewegen sollen. Diese Sänger lebten an den Höfen der Fürsten oder vornehmer Gönner, sie scheinen auch von Ort zu Ort ihre Dienste als fahrende Priester angeboten zu haben. Oldenberg hat Ṛ̣V. IV, 24, 10[2]) als Worte eines Dichters erklärt, der sich zum Vermittler göttlicher Hilfe, „als Vermieter des Gottes" empfiehlt. Deutlicher noch tritt uns das Bild eines priesterlichen Vaganten I, 125 entgegen.

1. prātā ratnaṃ prātaritvā dadhāti
taṃ cikitvān pratigṛhyā ni dhatte |
tena prajāṃ vardhayamāna āyuḥ
rāyas poṣeṇa sacate suvīraḥ ||

Sänger: „Schon früh verleiht der früh gekommene Schätze; ihn empfängt und beherbergt ein kluger. Durch ihn seine Nachkommenschaft und seine Jahre mehrend gewinnt er Besitztümer, an Helden reich."

2. sugur asat suhiraṇyaḥ svaçvo
bṛhad asmai vaya indro dadhāti |
yas tvāyantaṃ vasunā prātaritvo
mukṣījayeva padim utsināti ||

Dichter oder Maghavan: reich an Rind, Gold und Rossen wird er sein, viele Kraft verleiht Indra ihm, wer

---

ferner beim Agni-Ṣomīya Paçu der Befehl ergeht, „ruft die Genossen des Vrata zusammen", dass der Adhvaryu den Opferer anfasst, die Gattin den Opferer, die Söhne und Brüder die Gattin, dass er die Diener mit einem ungewalkten Kleide bedeckt (Āp. XI, 16, 12 ff.) u. s. w.

[1]) Manu IV, 7 Comm.; XI, 7. 8. Yājñav. I, 124. Ludwig IV, S. 73.

[2]) I, 154. Siehe oben S. 41.

dich bei deinem Kommen, frühgekommener, mit Schätzen, wie mit dem Netz das Wild, festhält.

3. āyam adya sukṛtaṃ prātar icchan
iṣṭeḥ putraṃ vasumatā rathena |
añçoḥ sutaṃ pāyaya matsarasya
kṣayadvīraṃ vardhaya sūnṛtābhiḥ ||

Sänger: ich kam heut an in der Frühe mir einen Wohltäter suchend, einen Sohn nach Wunsch, auf reich beladenem Wagen. „Gib zu trinken" (sagt' ich) „den Saft des berauschenden Stengels. Erhöhe mit Liedern den Herrn der Männer."

4. upa kṣaranti sindhavo mayobhuvaḥ
ījānaṃ ca yakṣyamāṇaṃ ca dhenavaḥ u. s. w.

„es strömen heilbringend die Ströme, Milchkühe dem, der geopfert hat und opfern will etc."

Das Lied versetzt uns inmitten eines fahrenden Sängertums; es zeigt das Bild eines Priesters, der umherzieht und zu Opferspenden für Indra auffordert. Wer ihn freundlich empfängt, dem wird ein hohes Alter, dem erblüht Nachkommenschaft; Rosse, Rinder und Gold sind sein Lohn.

---

2. Die Bereitung des Somatrankes.

Die Pflanze wurde in einem Wagen auf den Opferplatz gefahren, in manchen Fällen auf dem Kopf getragen. Diese Havirdhānawagen scheinen im Ṛ̣V. bekannt zu sein; denn von den Versen der Hymne X, 13, die beim Heranfahren der Wagen gesagt werden, passt der zweite so gut, dass wir an der Congruenz von Inhalt und Brauch nicht zweifeln können.

Die Herstellung des Somatrankes geschah auf zweierlei Weise, mittelst der Somasteine oder mit Hilfe eines Mörsers. Ersteres war die gewöhnlichere Form. Sie ist gang und gäbe im Ritual und lässt sich aus dem Ṛ̣V. selbst nach-

weisen. Ich schicke die Vorschriften eines Çrauta Sūtra voran, um an diese, was sich aus dem Ṛ V. beibringen lässt, anzulehnen. Ich gebe unter Ausscheidung einiger Einzelheiten die Regeln Kātyāyanas.[1])

a) Die Pressvorrichtungen.

I. Im Ritual.

VIII, 4, 28: Unter der Deichsel des südlich stehenden Wagens gräbt er die Schalllöcher.[2]) 5, 2: Er macht im Umriss vier an Zahl, kreuzweis wie beim Buttersprengen. 3. Oder zuerst im NW. (dann SO. SW. NO.). 4. Oder in grader Richtung (SO. SW. NW. NO.). 5. (In jedem Fall) schliesst er aber im NO.

6. Er macht sie eine Spanne gross und lässt zwischen ihnen einen Zwischenraum von einer Spanne.[3])

7. In derselben Reihenfolge, wie er den Umriss gemacht hat, gräbt er die Schalllöcher mit dem Spruch: „gewaltig bist du, von gewaltigem Ton. Gewaltige Rede rede für Indra.“

8. In derselben Anordnung wie gegraben wurde, wirft er den Schutt aus den Löchern heraus mit den Sprüchen:[4]) „hier grabe ich den Zauber aus, den ein fremder oder ein Diener eingrub.“

10. Er gräbt sie einen Arm tief.

---

[1]) Çat. Br. III, 5, 4, 1 ff. Āp. XI, 11, 1 ff.

[2]) Die Schalllöcher sind kleine Gruben. Die beiden Bretter werden über sie gelegt, darauf das Fell. Dort wird Soma gepresst. Während er von den Steinen zerschlagen wird, verursachen diese Gruben, die nach Art der Resonanzböden hohl sind, ein tiefes Gebrumm und heissen darum *Uparavas*. (Comm.). Ganz ähnlich ist das Princip bei den Bhūmidundubhi.

[3]) Der Comm. fügt hinzu, dass sie kreisrund und mit einem Radius von einer halben Spanne gemacht sind.

[4]) Es sind vier Sprüche, die von einander nicht wesentlich verschieden sind.

11. (Unten) soll er sie kreuzweise (mit einem Loch) verbinden.[1]) 12. Geht es (kreuzweise) nicht, dann in grader Linie.

13. In derselben Anordnung, wie gegraben wurde, lässt (der Adhvaryu den Opferer) die Schalllöcher mit den Sprüchen glätten: „selbstherrlich bist du, Nebenbuhler tödtend u. s. w."

14. Adhvaryu und Opferer berühren einander (durch die Verbindungslöcher und zwar so:) 15. Der Adhvaryu (steckt seine Hand) in das südöstliche, der Opferer die seine in das nordwestliche Loch. 16. (Unmittelbar nach der Berührung) fragt der Adhvaryu: „o Opferer, was ist's dort"? 17. Dieser antwortet: „gut ist's". 18. Adhvaryu leise: „das ist's für uns beide gemeinsam". 19. Abermals der Adhvaryu beim südwestlichen, der Opferer beim nordöstlichen (Schallloch). 20. (Nachdem sie sich durch die unten befindliche Oeffnung gegenseitig die Hände gegeben haben,) fragt der Opferer: „o Adhvaryu, wie stehts hier?". 21. Auf die Antwort „gut", sagt der Opferer: „das ist's für mich".

22. Er besprengt diese Löcher mit den Worten: „euch, die ihr Rakṣas tödtet, die ihr Zaubereien tödtet, die ihr Viṣṇu gehört, besprenge ich." 24. (Den Rest des Wassers) giesst er (in die Löcher) mit den Worten: „ich begiesse euch, die ihr Rakṣas tödtet u. s. w.", bedeckt sie mit Darbhagras u. s. w.

25. Nachdem er über die Schalllöcher dünne Kuçahalme gelegt hat, deckt er die beiden Bretter[2]) darüber, auf denen Soma gepresst wird. Sie sind (aus Varaṇaholz gefertigt,

---

[1]) Çat. Br. III, 5, 4, 13. Āp. XI, 11, 5; unterhalb laufen sie zusammen; oben sind sie getrennt. Hir. VII, (6), 18 *saṃtṛṇṇā adhastād vidhṛtā upariṣṭāt.*

[2]) Çat. Br. III, 5, 4, 22. Ganz richtig sagt Eggeling von diesen Brettern: The pressing boards are a cubit long, and somewhat broader behind than in front. They are placed one south of the other, and so as to lie close together behind (Kāṇva rec: saṃbaddhānte), or the space of two inches between them. The space between them is filled up with earth. Āp. XI, 13, 1: *audumbare kārṣmaryamaye pālāçe vā çuṣke taṣṭe pradhimukhe purastāt samāvikarte paçcāt. 6. saṃhite purastād dvyaṅgulena paçcād asaṃhite bhavataḥ.* Nach demselben Sūtra (5) bedeckt er zwei Schalllöcher mit dem südlichen, zwei mit dem nördlichen Pressbrett.

eine Spanne breit), von einander zwei Finger breit getrennt, mit der Spitze nach O. gerichtet, gereinigt, armlang, mit einander verbunden oder nicht.[1]) Er umhäuft sie (mit Erde,[2]) damit sie fest liegen und beim Pressen nicht wackeln).

26. Auf diese beiden Bretter legt er ein ringsum gleichmässig beschnittenes, rotes Fell[3]) (mit den Haaren nach oben und dem Hals nach Osten), sprechend: „Viṣṇu gehörst du". 27. Darauf die fünf Steine: „Viṣṇu gehört ihr". 28. Oestlich davon macht er auf einem Platz, der zuvor angezeichnet und besprengt ist, ein aus Sand hergestelltes Viereck (als Platz für die Somagefässe).[4])

Diese fünf Steine beschreibt Āpastamba XII, 2, 15 so:[5]) Sie sind eine Spanne gross, haben einen hohen Rücken,

---

[1]) Ersteres bei mehrtägigen Somaopfern, damit sie besser festliegen. Āp. XI, 13, 2: *na saṃtṛṇatty ekāhe tata ūrdhvaṃ saṃtṛdye.* Hir. VII, 19: *saṃtṛṇṇe asaṃtṛṇṇe vā* Baudh. Pray. fol. 69b uparavāṇām upary adhiṣavaṇaphalake çaṅkunā . . . saṃkṛṣṭe upadadhāti / phalake dvābhyāṃ purastād dvābhyāṃ paçcāt pārçvayor ekaikena çaṅkubhir nihanti.

[2]) Mit der aus den Löchern ausgehobenen Erde. Āp. XI, 13, 7.

[3]) Nach Āp. XII, 2, 14 wird das Pressfell aus einem Teil des Felles gemacht, das beim Messen des Soma gebraucht wurde. Es ist rauh (ungeglättet), ringsum beschnitten, hat vier Falten (puṭa), in die die Steine gelegt werden, und oben einen Abfluss (upariṣṭādāsecana). Hir. VII, 19: *lohitam ānaḍuham upariṣṭāllomāsecanavad yathābhiṣavāyopāttaṃ bhavati.*

[4]) Wenn die zum Somaopfer nötigen Gefässe auf diesem Khara später aufgestellt werden, ist nach Āp. XII, 1, 9 der Upāñçusavanastein, d. h. der Stein, mit welchem das Upāñçusavana gepresst wird, zwischen das Upāñçu- und Antaryāmagefäss so zu stellen, dass er sich mit beiden berührt und sein Mukha nach Süden liegt.

[5]) *tasmin (carmaṇi) caturo grāvṇaḥ prādeçamātrān ūrdhvasānūn āhananaprakārān açmanaḥ saṃsādayati / uparaṃ prathiṣṭhaṃ madhye pañcamam.*

açmanas ist wol aus einem Commentar. Meine Handschrift des Hir. lässt es weg. ūrdhvasānu ist wol die Seite, mit der die Steine gefasst werden. Die Schlagfläche ist *mukha.* (Eggeling II, 227[2] broad side). Von den Vāyavyagefässen ist XII, 1, 4 gesagt, dass sie ūrdhvasānu sind; der Comm. erklärt es dort mit ucchritaçiras.

Ein Citat bei Kāt. I, 3, 36 (S. 61) sagt von den Steinen: *puṣkarā grāvāṇo hastaparṇamātrāḥ.*

sind zum Schlagen geeignet. Als fünften stellt er den breitesten, den Upara, in die Mitte. 16. Auf ihn zu sind die andern gerichtet. 3, 1: Die Schlagflächen sind ziemlich breit.[1]) 2. Er sagt zu ihnen den Spruch: „Stätten der Wasser, Sprossen des Ṛta, Hüter der Welt, Adler, Gäste, Gipfel der Berge, . . . Trinker. Rufet Indra mit eurem Ton, mit eurem Donnern verscheuchet die Feinde. Ihr seid angeschirret. Fahret! Fahret zur Himmelswelt den Opferer!"

II. Im Ṛgveda.

a. Die Steine.

Nichts ist bezeichnender für die einfachen Verhältnissen entfremdeten Anschauungen des ṚV. als der Umstand, dass die Personificirung der Somasteine schon in dieser Hymnensammlung zur Vollendung gekommen ist. Sie heissen nicht nur widerholt „Männer" (X, 76, 6 ff.), sondern stehen auch den Göttern gleich und sind als solche bezeichnet.[2]) Sie bewähren ihre himmlische Macht in der Verscheuchung der bösen Geister. Dies drücken sowol die Sprüche aus, die im Ritual an sie gerichtet werden, als verschiedene Ṛgvedaverse, nicht nur innerhalb der den „Steinen" gewidmeten drei

---

[1]) *sthavīyāṅsi.*

[2]) I, 89, 4: *tan no vāto mayobhu vātu bheṣajam*
tan mātā pṛthivī tat pitā dyaus
tad g r ā v ā ṇ a ḥ somasuto mayobhuvas
tad açvinā u. s. w.

V, 31, 5: *vṛṣṇe yat te vṛṣaṇo arkam arcān*
indra grāvāṇo aditiḥ sajoṣāḥ.

VII, 35, 3; X, 108, 11. Sie heissen Götter Taitt. Br. III, 7, 9, 2 und übertreffen sogar die Götter. X, 76, 5:
divaç cid ā vo 'mavattarebhyo
vibhvanā cid āçvapastarebhyaḥ
vāyoç cid ā somarabhastarebhyo
agneç cid arca pitukṛttarebhyaḥ.

Hymnen X, 76. 94. 175,[1]) in denen diese ganz als Persönlichkeiten behandelt werden, sondern auch an andren Stellen z. B.

VII, 104, 17:

grāvāṇo ghnantu rakṣasa upabdaiḥ |

X, 36, 4:

grāvā vadann apa rakṣāṅsi sedhatu
duṣvapnyaṃ nirṛtiṃ viçvam atriṇam | [2])

X, 100, 8:

apāmīvāṃ savitā sāviṣan nyag
varīya id apa sedhantv adrayaḥ
grāvā yatra madhuṣud ucyate bṛhad |

V, 31, 5:

grāvāṇo — anaçvāso ye pavayo 'rathāḥ
indreṣitā abhy avartanta dasyūn |

Der Name für Pressstein ist *adri*, *grāvan*, je einmal auch *açna* VIII, 2, 2, *bharitra* III, 36, 7, *parvata* III, 35, 8; *parvatā adrayaḥ* X, 94, 1.

Jene beiden ersten Worte pflegt man als völlige Synonyme anzusehen; indess ist zu beachten, dass sich ein Unterschied zwischen beiden im Sprachgebrauch angebahnt hat, ganz zur Durchführung aber nicht gekommen ist. Es fällt nämlich auf, dass mit *adri* viel öfter die Wurzel *su*, mit *grāvan*

---

[1]) Es sind dies dieselben Hymnen, die bei der Pressung vom Grāvastut herzusagen sind. Dazu kommen noch einige andere Verse wie I, 24, 3; V, 81, 1; VIII, 1, 1; 81, 1. Von Gāṇagāri werden als Grāvastotra etwas andere Verse vorgeschrieben. Einige recitiren nur X, 76; andere X, 175 (vgl. Āçv. Çr. V, 12, 9 ff. Sabbathier, Journ. As. 8. Serie 1890, vol. 15. S. 72).

Beachtenswert ist, dass unter diesen Hymnen I, 28, über die ich später spreche, sich nicht befindet.

[2]) Vgl. auch den bei Āp. XIII, 1, 11 angeführten Spruch: *samare rakṣāṅsy avadhiṣuḥ*.

Leider ist ṚV. IX, 101, 1. 13 *apa çvānaṃ çnathiṣṭana* etc. ganz dunkel. Ich möchte vermuten, dass in beiden Versen die Steine angeredet sind.

dagegen *vad* und verwandte Worte verbunden sind.[1]) Die in der Anmerkung gegebene Uebersicht lässt daran keinen Zweifel. Aus dieser Gruppirung der Verben folgt, dass *grāvan* mehr als *adri* persönlich gedacht ist. Woher der Unterschied kommt, vermag ich nicht zu sagen.[2])

[1]) I, 83, 6 grāvā yatra vadati; ebenso 135, 7; 84, 3: arvācīnaṃ su te mano grāvā kṛṇotu vagnunā. II, 39, 1: grāvāṇeva tad id arthaṃ jarethe; IV, 3, 3: grāveva sotā madhuṣud yam īle; V, 31, 5 — yat te arkam arcān indra grāvāṇo — 12. vadan grāvā; 36, 4 eṣa grāveva jaritā ta indra iyarti vācaṃ; 37, 2: grāvāṇo yasyeṣiram vadanti; VI, 51, 14: grāvāṇaḥ vāvaçuh; VII, 33, 14: ukthabhṛtaṃ sāmabhṛtaṃ grāvāṇam bibharti; VIII, 34, 2: ā tvā grāvā vadann iha — somī ghoṣeṇa yacchatu; X, 36, 4: grāvā vadann apa rakṣāṅsi sedhatu. 76, 6: bhurantu — grāvāṇo vācā divitmatā; 85, 4: grāvṇām ic chṛṇvan tiṣṭhasi; 94, 1: grāvabhyo vadadbhyaḥ; ebenso VII, 104, 17: grāvāṇo ghnantu — upabdaiḥ. Ferner V, 25, 8: grāvevocyate bṛhad; X, 64, 15; 100, 8: grāvā yatra madhuṣud ucyate bṛhad. Vielleicht auch X, 70, 7: ūrdhvo grāvā bṛhad. — Das Wort bṛhat „laut" ist ein Terminus, der bei der Pressung widerholt angewendet wird. cf. Āp. XIII, 1, 10. vgl. X, 94, 4 bṛhad vadanti.

Demgegenüber steht bei *adri* ein Verbum sonandi viel seltener; anūnot V, 45, 7; vivakti VII, 68, 4; çloko adrer I, 118, 3; III, 53, 10; 58, 3; X, 76, 4; 94, 1; çṛṇvantv āpo — babṛhāṇasyādrer V, 41, 12; çrudhī havam adrer VII, 22, 4; vācam akrata X, 94, 14: also etwa 10 Fälle gegen 19. *vad* habe ich bei adri im ṚV. nur X, 94, 13 gefunden; die andern Texte habe ich darauf hin nicht eingesehen.

Andrerseits finde ich *su* bei *grāvan* nur III, 42, 2; IX, 80, 4; X, 175, 1; in madhuṣud grāvā X, 100, 8, also etwa vier mal. Um so häufiger steht es bei *adri* I, 130, 2; 135, 5; 137, 1; II, 16, 5; III, 44, 5; IV, 45, 5; V, 40, 1; VII, 22, 1; 68, 4; VIII, 1, 17; 4, 13; 22, 8; 82, 5; IX, 11, 5; 24, 5; 34, 3; 63, 13; 67, 3; 68, 9; 71, 3; 75, 4; 86, 23. 34; (101, 3); 107, 1. 10; 109, 18; X, 28, 3.

Dazu noch einige andere *su* fast synonyme Verba, welche bei *grāvan* gar nicht oder fast gar nicht, immer nur bei *adri* vorkommen: krīl (adribhiḥ) IX, 66, 29; duh I, 121, 8; 137, 3; II, 36, 1; IX, 65, 15; 80, 5; adridugdha I, 54, 9. hi IX, 30, 5; 32, 2; 38, 2; 39, 6; 50, 3; 65, 8; 101, 3; pū V, 86, 6; pū + pari I, 135, 2; mikṣ X, 104, 2; bhas (baps) IX, 79, 4; sic Vāl. 5, 3.

yuj steht bei beiden.

[2]) In der späteren Litteratur ist dieser Unterschied, soviel ich sehe, ganz verwischt. Die Steine sind dort als „Zähne" gedacht. Çat. Br.

Sowol *grāvan* als *adri* kommen nur selten im Dual, fast immer im Singular oder Plural vor. Im ṚV. steht der Dual des ersteren nur einmal, II, 39, 1, in einer Hymne, in welcher er gleich mehreren anderen Dualen *nāvā, çvānā* u. a. nur mit Rücksicht auf die mit Grāvans verglichenen Açvins gewählt, also unwesentlich ist.

Auch *adri* steht im ṚV. nur dreimal im Dual: I, 109, 3; VII, 39, 1; 42, 1, sehr selten also im Verhältnis zu der grossen Zahl vorkommender Singular- und Pluralformen. Hieraus folgt, dass ganz so wie im späteren Ritual auch im ṚV. eine Mehrzahl von Steinen bei der Somakelterung verwendet wurde. Wie sie angeordnet waren, geht aus keiner Stelle hervor. Dagegen lässt X, 94, 5 erkennen, dass ein Stein als Unterlage diente.

suparṇā vācam akratopa dyavi
ākhare kṛṣṇā iṣirā anartiṣuḥ |
nyañ ni yanty uparasya niṣkṛtam
purū reto dadhire sūryaçvitaḥ ||

„Es erhoben die Vögel (Steine) ihre Stimme zum Himmel. Die beweglichen schwarzen hüpften auf der Höhlung. Nieder gehen sie zur Stätte des Upara. Viel Saft empfingen sie von dem sonnenhellen.“ Wir sehen hier wie in den Sūtren *upara* als eine Art Kunstausdruck, als Bezeichnung des Steines, der beim Somapressen oder richtiger beim Somaschlagen als Grundlage diente.[1])

III, 5, 4, 24 (p. 278): *atha grāvṇa upāvaharati* | *dantā haivāsya grāvāṇaḥ* | *tad yad grāvabhir abhiṣuṇvanti yathā dadbhiḥ psāyād evaṃ tat tān nidadhāti* etc. Ebenso Maitr. Saṃh. III, 8, 8; IV, 5, 9 a. E. vgl. auch Vāj. Saṃh. 26, 4: *vidyadbhir grāvabhiḥ sutam* (= khaṇḍayadbhiḥ).

[1]) In derselben Bedeutung kommt *upara* noch I, 79, 4 (s. unten) und AV. VI, 49, 2 vor.

meṣa iva vai saṃ ca vi corvacyase
yád uttaradrāv úparaç ca khādátaḥ |
çīrṣṇā çiro 'psasāpso ardayan
añçūn babhasti haritebhir āsabhiḥ ||

Dass der Vers sich auf die Somasteine bezieht, lehrt seine Verbindung mit

Das Aufstellen der Steine heisst *yuj* „anschirren“.[1]) Sie werden auch mit Pferden verglichen. X, 175, 1 wird zu ihnen gesagt: *dhūrṣu yujyadhvam.* Man vergleiche noch X, 94, 6.

Die Steine wurden in den Händen gehalten. *te gṛhāṇa grāvāṇau sakṛtau vīra haste* heisst es AV. XI, 1, 10.

Ferner ṚV. VII, 22, 1:

yaṃ te suṣāva haryaçvādriḥ
sotur bāhubhyāṃ suyato nārvā |

„den dir der Stein presste, o H., durch die Arme des Pressers, wie ein wohlgelenkter Renner.“

V, 43, 4:

daça kṣipo yuñjate bāhū adrim
somasya yā çamitārā suhastā |

„zehn Finger, zwei Arme, die Somas geschickte Schlächter sind, schirren an den Stein.“

Sie werden darum *hastacyuta* genannt IX, 11, 5; *hastayata* V, 45, 7; X, 76, 2; *daçayantra* X, 94, 8. Der sie handhabt, heisst *grāvahasta* I, 15, 7, *grāvagrābha* I, 162, 5.[2])

---

dem eben citirten Verse; denn ṚV. X, 94, 5 ist gleich AV. VI, 49, 3; Schwierigkeiten macht nur *uttaradrāv.* Es ist aber nicht nötig dies als ein Wort zu schreiben. *uttara* ist vielmehr Vocativ und von *drāv* zu trennen; es ist zugleich Subjekt zu *acyase.* Diese 2. Sg. legt es nahe auch khādataḥ in khādathaḥ umzuändern. Ich übersetze daher: wie ein Widder bewegst du dich hin und her, wenn du, o Uttara (Oberstein, mit dem geschlagen wird), und der Upara auf dem Holze (den Soma) verzehrt.“

dru ist die hölzerne Unterlage, die adhiṣavaṇaphalake. Von mehreren Upara's ist ṚV. X, 175, 3 gesprochen:

grāvāṇa upareṣv ā mahīyante sajoṣasaḥ.

[1]) *yuñje adrim* III, 1, 1; *yujyātām adrī* VII, 42, 1; III, 30, 2; 41, 2; 57, 4; V, 40, 8; AV. XI, 1, 9; *grāvṇāṃ yoge* ṚV. X, 35, 9; *yuktagrāvan* u. s. w. Es ist daher nicht wahrscheinlich, dass I, 165, 4 *prabhṛto me adriḥ* mit Roth (70 Lieder) „die Presse ist gerüstet“ zu übersetzen ist. *pra-hṛ* wird vom Schlagen mit dem Stein Kāt. IX, 4, 13; Çat. Br. III, 9, 4, 18 gebraucht: in dieser Ṛgvedastelle heisst es aber gar nicht Somastein.

[2]) Ob man *niktahasta* IV, 45, 5 mit Ludwig darauf beziehen kann, dass die Priester Gold am Finger hatten, ist zweifelhaft.

Die Priester, welche die Steine handhabten und die Pressung vollzogen, waren Adhvaryus. Nicht nur im Ritual, sondern ganz deutlich im ṚV. selbst. z. B. VIII, 4, 11:

adhvaryo drāvayā tvaṃ
somam indraḥ pipāsati |
13. *ratheṣṭhāyādhvaryavaḥ*
somam indrāya sotana | [1]

Wenn es gelegentlich heisst, dass der Brahman die Opfersteine anschirre, so ist daraus nicht mit Pischel[2]) zu folgern, dass der Brahman genannte Priester dies tut; sondern Br. ist hier lediglich die allgemeine Bezeichnung, und heisst Brahmane oder Priester, während Adhvaryu die genauere Bestimmung ist.

Ob die Steine bisweilen durchlöchert waren, um an Riemen befestigt und so gehandhabt zu werden, ist nicht zu erkennen. Der einzige Ausdruck, der darauf führen könnte, X, 94, 11 *tṛdilā atṛdilāsaḥ* ist zu unsicher, um es zu beweisen. Das pw. übersetzt ihn mit *porös*, resp. *nicht porös.*[3])

Wichtig war natürlich, dass die Steine nicht sprangen. Der späteren Zeit gilt dies als schlechtes Zeichen; die Texte geben Vorschriften, wie die bösen Folgen eines solchen Unglücks abzuwenden seien. Das Tāṇḍya M. Br. schreibt IX, 9, 13 ein besonderes Sāman vor, weil der Opferer seines Viehes verlustig ginge, wenn ein Stein brechen

---

[1]) Vgl. noch II, 16, 5; V, 31, 12; VII, 90, 1. Die Adhvaryus heissen daher, und weil sie sonst auch den praktischen Teil des Opfers auszuführen haben, *suhasta* „geschickt". Es darf ja kein Tropfen verloren gehen (X, 17, 13). Sie haben auch die Pflicht die Mischungen herzustellen und zu opfern. Von einzelnen Namen treten *udagrābha* (IX, 97, 15: udagrābhasya namayan vadhasnaiḥ) und *grāvagrābha* hervor.

[2]) Ved. Stud. I, 94.

[3]) Von Riemen spricht ṚV. X, 94, 7: daçayoktrebhyo daçayojanebhyo daçābhīçubhyo arcata; aber mit diesen yoktras, yojanas sind wahrscheinlich, schon wegen daça, nur die Finger gemeint.

sollte.[1]) Daher sagt der Priester, wenn der Stein zum Schlag emporgehoben wird: *mā bher mā saṃvikthāḥ.*[2])

In dem Ṛgveda finde ich darüber nichts; es liegt ja aber in der Natur der Sache, dass das Zertrümmern heiliger Geräte ein unerwünschter Zufall sein musste und auch schon in vedischer Zeit gewesen sein wird. Ebensowenig darf die Unterlage sich verschieben. ṚV. X, 94, 12 werden die Steine auf das Beispiel ihrer Väter hingewiesen, die für alle Zeiten festen, die die Ruhe lieben und nicht vom Sitze „fahren".[3]) Um sie festzustellen dienen im Ritual die oben beschriebenen Adhiṣavaṇas oder Adhiṣavaṇaphalakas, die man für Bretter, die zum Pressen selber dienen, gehalten hat.[4]) Im Ṛgveda sind sie nicht erwähnt.

Auch Schalllöcher, welche nach den Ritualvorschriften gegraben werden müssen, kennt der Ṛgveda nicht. Ludwig glaubt, das *ākhara* ṚV. X, 94, 5 ein Name dafür sei. Jedenfalls lassen die vielen Anspielungen auf den lauten Klang der Somasteine vermuten, dass man schon zur Zeit des ṚV. zu einfachen Mitteln ihren rakṣasverjagenden Schall zu verstärken gegriffen hat.

Die Steine ruhen zunächst auf einem Fell, und weiter, abweichend von dem späteren Brauch, im Ṛgveda auf der Vedi.

So heisst es V, 31, 12:

vadan grāvāva vediṃ bhriyāte
yasya jīram adhvaryavaç caranti

---

1) yadi grāvāpi çīryeta paçubhir yajamāno vyṛdhyate / paçavo vai grāvāṇo / dyutānasya mārutasya sāmnā stuyuḥ. 14. mārutā vai grāvāṇaḥ / svenaivaināṅs tad rūpeṇa samardhayati. Siehe auch Āp. XIV, 25, 7.

2) Āp. XII, 10, 2.

3) Sie heissen ebendort v. 11 auch: *açṛthita,* der Commentar übersetzt es mit *açithilīkṛta.*

4) Sie sind nicht dasselbe wie camū, über das ich meine späteren Ausführungen zu lesen bitte.

„der redende Stein werde eingelassen in die Vedi, zu dessen Handhabung die Adhvaryus nahen.“ Andere Beispiele werden sich später ergeben.

b. Der Mörser.

ulūkhala.

Neben der gewöhnlichen Pressung mittelst der Steinpresse steht eine zweite Art, die nur selten genannt ist und von der ersteren verdrängt worden zu sein scheint, die mittelst des Mörsers. Wir haben dafür nur ein, aber ein unanfechtbares Zeugnis in der Hymne I, 28, die vom Soma ***ulūkhalasuta*** spricht. Ulūkhala ist, wie bekannt, ein Mörser; ulūkhala und musala, Mörser und Stössel sind in der opfertechnischen Litteratur, selbst schon im Atharva-Veda, als ein Werkzeug zum Enthülsen der Körnerfrüchte genannt. So wird also auch Soma mit Mörser und Stössel bearbeitet worden sein. Diese Herstellungsweise ist sehr alt und war wahrscheinlich in Anwendung, solange Soma nicht nur zum Opfer, sondern auch zum Haustrunk diente. Dies scheint mir aus v. 3 und 5 unseres Liedes hervorzugehen:

3. yatra nāry apacyavam
upacyavaṃ ca çikṣate |
ulūkhalasutānām
aved v indra jalgulaḥ ||
5. yac cid dhi tvaṃ gṛhegṛhe
ulūkhalaka yujyase |
iha dyumattamaṃ vada
jayatām iva dundubhiḥ ||

„wo eine Frau mit Ab- und Zustossen beschäftigt ist, trink, o Indra, gierig die ulūkhalagepressten Somas. Wenn du, o Ulūkhalaka, Haus für Haus in Bewegung gesetzt wirst, ertöne hier recht laut, wie der Sieger Trommel.“

Eine Frau, die den Mörser in Bewegung setzt, gehört

nicht in das Ritual feierlicher Somaopfer, bei denen ja schon im Ṛ̥V. den Adhvaryus, wie wir sahen, die Pflicht zu pressen oblag, sondern in die einfacheren Verhältnisse häuslicher Gottesdienste. Dass wir mit dieser Deutung auf dem richtigen Wege sind, zeigt oben v. 5, der von dem Haus für Haus gebrauchten Ulūkhalaka spricht. Das Lied wird, wie bemerkt, auch nicht bei dem Grāvastotra des grossen Somaopfers verwendet, sondern bei dem *Añjaḥsava*, der „Schnellkelterung,“ wie sie von Çunaḥçepa unter aussergewöhnlichen, drängenden Verhältnissen vorgenommen wurde. Es geht auch daraus hervor, dass die natürlichste Form der Pressung die mittelst Mörser und Stössel war.[1])

Was noch für das Alter dieser Pressung spricht, ist der Brauch des Parsirituals, das an Stelle der Steine ebenfalls einen Mörser verwendet.[2])

Es ist nötig etwas weiter auf unsere Hymne einzugehen. Sie besteht aus zwei durch das Metrum geschiedenen Teilen, v. 1—6 und 7—9, von denen der letztere von dem

---

[1]) Man beachte auch, dass man nach Āp. XIV, 25, 5 einen Palāçadaṇḍa nehmen soll, also eine Art Stössel, wenn man einen verloren gegangenen Stein nicht findet.

[2]) Plutarch, de Iside et Os. Cap. 46 *πόαν γάρ τινα κόπτοντες ὄμωμι καλουμένην ἐν ὅλμῳ, τὸν ᾅδην ἀνακαλοῦνται καὶ τὸν σκότον. εἶτα μίξαντες αἵματι λύκου σφαγέντος εἰς τόπον ἀνήλιον ἐκφέρουσι καὶ ῥίπτουσι.* Anquetil Duperron, Zend-Avesta S. 532: c'est un vase de métal destiné à recevoir le jus du Hom. Il sert encore de sonnette, et même de mortier comme du tems de Plutarque: c'est dans l'Hāvan que l'on pile les morceaux de l'arbre Hōm. Haug, essays[2] 282: The Parsi priests use, instead of stones, a metal mortar with a pestle whereby the twigs of the Homa plant, together with one of the pomegranate tree, are bruised, and they then pour water over them to obtain the juice, which is strained through a metal saucer with nine holes. Ausführlichere Beschreibung aller Vorgänge siehe ebenda S. 399. Siehe ferner Spiegel, Eran. Altertumskunde III, 571. Darmesteter SBE. vol. IV, S. 23. Anm. 1. Dieser Mörser heisst *hāvana* (mit dem Zusatz *dāityōkereta* „richtig hergestellt“ Vend. 14, 8), der damit beschäftigte Priester *Hāvanan* (Siehe Visp. III, I).

ulūkhala allerdings nicht mehr spricht. Da sie aber beide im Çunaḥçepa-ākhyāna zusammengefasst sind, so müssen sie schon zur Zeit des Aitareya Brāhmaṇa, und früher, als in einem gewissen Zusammenhang stehend empfunden worden sein. Die Gründe dafür lassen sich noch nachweisen.[1]) Prüfen wir zunächst die noch übrigen Verse des ersten Teils:

1. *yatra grāvā pṛthubudhnaḥ*
ūrdhvo bhavati sotave |
ulūkhalasutānām u. s. w.
2. *yatra dvāv iva jaghanā*
adhiṣavaṇyā kṛtā | *ulūkhala*° u. s. w.
4. *yatra manthām vibadhnate*
raçmīn yamitavā iva | *ulūkhala*° u. s. w.
6. *uta sma te vanaspate*
vāto vi vāty agram it |
atho indrāya pātave
sunu somam ulūkhala ||

Im vierten Verse wird von einem *manthā* und vom „Binden" desselben gesprochen. Daran schliesst sich der Kehrreim: „trink gierig die ulūkhalagepressten." Es kann kein anderer Schluss gezogen werden, als dass es sich um ein *manthana*, um ein Zerstossen Somas handelt, und dass *manthā* ein Teil des Ulūkhala, also doch wol der Stössel selber ist.[2]) Es muss ein ähnliches Verfahren sein wie bei der Hervorbringung des Feuers, beim Agnimanthana. Darauf weist das *apacyavam* und *upacyavaṃ nārī çikṣate* des 3. Verses hin und die Erwähnung von *raçmi*, von Zügeln im vierten:

„wo sie auf verschiedenen Seiten Zügel anbinden, wie zum Lenken des Stössels (oder Rührstockes)." [3])

---

[1]) Es ist mir nicht klar, warum Oldenberg Ṛgveda I, S. 261, Anm. 3, das Lied für „entschieden jung" hält; mir scheint gerade das Gegenteil als richtig.

[2]) So schon Wilson, (translation of the ṚV. note zu I, 28, 4) „churning -staff).

[3]) Ich lasse *manthām* von *yam* abhängen.

Ausser beim Agnimanthana kommt die quirlende Drehung eines Holzstückes beim Buttern vor. Taitt. Saṃh. II, 2, 10, 2: *dugdhaṃ mathitam ājyaṃ bhavati.* Wilson beschreibt dies so:[1]) In churning, in India, the stick is moved by a rope passed round the handle of it, and round a post planted in the ground as a pivot; the ends of the rope being drawn backwards and forwards[2]) by the hands of the churner, gives the stick a rotatory motion amidst the milk, and thus produces the separation of its component parts.

Grierson[3]) führt die Namen der einzelnen Teile dieser Vorrichtung an; mahannī, mahān, mahonnī ist auch jetzt noch in einzelnen Teilen Indiens die Bezeichnung für den Drehstock.[4])

Die ersten Verse unsrer Hymne weisen darauf hin, dass ein ähnliches Verfahren angewendet wurde, eine Art Handmühle, um Soma zu zertrümmern. Wir haben ausser *manthā* den *ulūkhala*, in welchem der Manthā geht, die *raçmis*, mit denen gedreht wird, und die Frau, welche ihn bewegt.

Dieser Mörser heisst v. 1 etwas auffallend *grāvā pṛthubudhnaḥ:* „wo der Stein mit breitem Boden zum Somapressen aufgerichtet steht, trink gierig, o Indra —“ Wir haben indess bei Auseinandersetzung des Unterschiedes zwischen *adri* und *grāvan* gesehen, dass das für *grāvan* Charakteristische in seinem „Reden“ und „Klingen“ liegt. Es gibt auch unverkennbare Beweise dafür, dass ein grāvan nicht notwendig aus Stein, sondern auch aus Holz war. Wir haben zunächst das Zeugnis der Vāj. Saṃh., welche

[1]) l. c. Siehe auch Kuhn, Myth. Stud. I, 15.

[2]) Das wäre also apacyavam, upacyavam.

[3]) Bihar peasant life p. 27 § 144.

[4]) Ich brauche kaum auf den Mythus zu verweisen, dass die Götter und Asuras um Amṛta zu erhalten mit dem Mandaraberg als Rührstock und der Schlange als Strick den Ocean quirlten.

I, 14 den Ulūkhala selbst einen *adrir vānaspatyaḥ*, einen *grāvā pṛthubudhnaḥ* nennt[1]); ferner den Vers des AV. III, 10, 5:

vānaspatyā grāvāṇo ghoṣam akrata
haviṣkṛṇvantaḥ parivatsarīṇam

„die baumentstammten Grāvans ertönten, das Havis bereitend für das Jahr.“ Das Mantra-Brāhmaṇa II, 2, 6, 10 liest im ersten Pāda desselben Verses:

aulūkhalāḥ saṃpravadanti grāvāṇo

„es tönen die Mörsersteine“.[2])

Es ist also wahrscheinlich, dass Ulūkhala und Musala bald aus Stein, bald aus hartem Holz gearbeitet waren; die Bezeichnung des Mörsers als grāvan pṛthubudhna im ersten Verse unsrer Hymne hat nach dem Gesagten nichts besonderes mehr.

Wie beim Agnimanthana so ist auch hier der Vergleich mit einem Zeugungsakt beabsichtigt. Das zeigen die Worte des zweiten Verses: *yatra dvāv iva jaghanā adhiṣavaṇyā kṛtā.* „Wo wie zwei Schamteile die Adhiṣavaṇyas bereitet sind.“

Es liegt in der Natur des durch *jaghanā* ausgesprochenen Vergleiches, dass die Adhiṣavaṇya nicht Mörser und Stössel (noch weniger zwei Pressbretter, von denen ja gar nicht die Rede ist), sondern nur den Mörser bezeichnen können. Wahrscheinlich war sein Aussehen, sei es durch schenkelartig in die Höhe geführte Seitenstücke oder sonstige Vorrichtungen, derart, dass er mit einem weiblichen Geschlechtsteil verglichen werden konnte.[3]) Wir haben in der sehr schwierigen Hymne

---

[1]) Siehe auch Çat. Br. I, 4, 7, 10; mein „Neu- und Vollmondsopfer“ S. 29. Auch zu dem Stössel wird gesagt: bṛhad grāvāsi vānaspatyaḥ.

[2]) Der Comm. sagt sehr gewunden: *ulūkhalarūpeṇa pariṇatāḥ pāṣāṇaḥ.*

[3]) Man kann auch die Worte *apacyavam upacyavaṃ nārī çikṣate* zweideutig finden.

X, 101 einige[1]) Verse, die mit Wahrscheinlichkeit ebenfalls auf die Bereitung Somas im Mörser zu beziehen sind und ähnliche Anschauungen bekunden.

10. ā tū ṣiñca harim īṃ dror upasthe
vāçībhis takṣatāçmanmayībhiḥ /
pari ṣvajadhvaṃ daça kakṣyābhiḥ
ubhe dhurau prati vahniṃ yunakta //
11. ubhe dhurau vahnir āpibdamāno
antar yoneva carati dvijāniḥ /
vanaspatiṃ vana āsthāpayadhvam
ni ṣū dadhidhvam akhananta utsam //

„Schüttet ein den goldigen in des Holzes Schooss. Bearbeitet ihn mit Messern aus Stein. Umfasst ihn mit zehn Gurten. Befestigt an der Gabel das Zugtier (= Stössel). Stossend an die Gabel geht das zwei Weiber habende Zugtier in die Yoni ein. Stellet den Baum auf das Holz. Stosset einen Brunnen ohne zu graben."

vanaspati und *vana* sind Stössel und Mörser, jenes entspricht dem manthā, dieses dem ulūkhala in unsrer ersten Hymne. Eine andere Bezeichnung symbolischer Natur sind *vahni*[2]) und *yoni*. Ersteres ist wider der Stössel, dieses der mit dem weiblichen Schooss verglichene Mörser. Die *dhurau* halte ich für eine gabelartige Vorrichtung am Mörser, in der der Stössel geht, entsprechend den *dvāv iva jaghanā adhiṣavaṇyā kṛtā*, zwei schenkelartig am Mörser in die Höhe gehende Seitenstücke oder Henkel.[3]) Auf diese bezieht sich auch der Ausdruck *dvijāni*. Die *daça kakṣyāḥ* sollen,

---

[1]) Einige andere Verse von ihr (z. B. 6—8) scheinen sich auf eine Brunnenweihe zu beziehen.

[2]) Dass *vahni* der Soma sei, ist vor allem wegen *yonau* unwahrscheinlich.

[3]) Grierson, Bihar peasant life, sagt S. 207, § 933 (s. v. lever used in raising water): „to the west *dhuraī* is a post with two branches at the top." *dhurau* könnte wol also auch eine gabelartige Vorrichtung am Mörser sein.

wegen der Zehnzahl, wol die Finger des Stampfenden sein; sonst wären sie den raçmis zu vergleichen.

Von I, 28 bleiben uns noch die letzten drei Verse zu besprechen. Der Ulūkhala ist allerdings in ihnen nicht genannt, der Dual *vanaspatī* aber zeigt, dass auch hier dieselbe Weise Soma zu keltern gemeint ist. Vanaspatī entspricht dem vana und vanaspati aus X, 101, 11 und bezeichnet Mörser und Stössel. Dem scheint v. 9 zu widersprechen, der ausser dem nachher zu besprechenden Kuhfell und dem pavitra noch die beiden camūs erwähnt. Ein Kuhfell wird sowol den Somasteinen als dem Mörser unterbreitet[1]), dem letzteren, damit nichts von herausspringenden Körnern u.s.w. verloren geht, und eine Somaseihe ist bei jeder Form der Somakelterung erforderlich.

Ein Einwand gegen meine Deutung kann also allein aus *camvor* hergeleitet werden, die mehrfach als „Pressbretter" erklärt worden sind. Es lässt sich zeigen, dass das nicht die Bedeutung von *camū* ist.

camū.

Die Untersuchung beginnt am besten mit der Feststellung zweier Tatsachen. Erstens: aus der S. 148 ff. gegebenen Darstellung des Rituals ergibt sich, dass die beiden Bretter nicht über einander, sondern neben einander liegen, Soma wird also nicht zwischen, sondern auf ihnen gepresst. Wenn dieser Umstand einen andern Brauch für die vedische Zeit selbst nicht unbedingt ausschliesst, so vermindert er doch erheblich die Wahrscheinlichkeit eines solchen, um so mehr, als, abgesehen von camū, sich kein Hinweis auf die Auspressung Somas zwischen zwei Brettern in den vedischen Liedern findet. Das rituelle Verfahren zwei Bretter unterzulegen, hat seinen guten Grund, weil es eine feste

[1]) Siehe mein „Neu- und Vollmondsopfer" S. 29.

Unterlage für die Steine, die sich nicht verrücken dürfen, herstellt. Es heisst auch stets *camū suta* oder *camvoḥ suta*, nie *camūbhyām suta*. Wenn wir selbst zugeben wollten, dass *camū* „Brett" bedeute, so weist der Locativ Dualis darauf hin, dass im Veda ganz wie im Ritual auf, nicht zwischen zwei Brettern gepresst wurde. Der Ausdruck *grāvṇā tunna* (IX, 67, 19), *suvāno adribhiḥ* (IX, 107, 10) u. s. w. zeigt, dass auch im ṚV. der Stein und nicht das Brett zum Zerreissen der Schossen gebraucht wurde.[1])

Eine zweite zu der richtigen Erklärung von camū führende Tatsache ist der in seiner Deutung ganz feststehende Vers X, 91, 15:

ahāvy agne havir āsye te
sruciva ghṛtaṃ camvīva somaḥ

„Geopfert wurde, o Agni, in deinem Munde das Havis, wie Butter in der Sruc, wie Soma in Camū." [2])

Wie die Sruc ein Löffel zum Darbringen der Butter ist,[3]) so muss Camū demnach ein Gefäss zum Opfern des Somasaftes sein. In der späteren Zeit sind das in erster Linie die Grahapātras. Diese sind auch dem Ṛgveda bekannt. X, 114, 5 heisst es:

chandāṅsi ca dadhato adhvareṣu
grahān somasya mimate dvādaça //

„feststellend die Metra bei den Opfern messen sie zwölf Becher voll Soma ab."

Ferner X, 119, 13, wo für gráha *gṛhá* steht, das wol nicht als schlechtere Lesart, sondern als ein verwandter Name für dieselbe Sache anzusehen ist:

gṛho yāmy araṃkṛto
devebhyo havyavāhanaḥ /

[1]) Daher heisst es auch, dass die Steine Soma kauen (baps, khād) z. B. X, 94, 3. 13 u. s.

[2]) Maitr. Saṃh. III, 11, 4 (S. 146, 11).

[3]) cf. I, 110, 6: *sruceva juhavāma*.

„ein Becher wohlbereitet wurde geschöpft, der den Göttern die Opfergabe zuführt.“ [1])

Es ist auffällig, dass bei dem bevorzugten Platze, den der Somakult in den vedischen Liedern einnimmt, diese zur Darbringung dienenden Grahas so selten erwähnt sind. Dies legt den Gedanken nahe, dass sie dem ṚV. unter einem andren Namen bekannt gewesen sind. Dieser Name war, wie ṚV. X, 91, 15 zeigt, *camū*. So erklärt sich IX, 99, 8:

suta indo pavitra ā
nṛbhir yato vi nīyase |
indrāya matsarintamas
camūṣv ā ni ṣīdasi ||

sehr einfach, wenn man ihn auf das Schöpfen und Zurechtstellen der Grahas bezieht: „gepresst, o Indu, auf das Pavitra (gegossen), wirst du von den Männern geschöpft und fortgeführt. Für Indra berauschend setzest du dich in die Grahas.“ [2]) Ganz allgemein steht in einem dem genannten fast parallelen Verse IX, 27, 3 *vana* „Holzgeschirr“.

eṣa nṛbhir vi nīyate
divo mūrdhā vṛṣā sutaḥ |
somo vaneṣu viçvavit ||

„es wird von den Männern (zum Barhis) fortgeführt des Himmels Haupt, der starke gepresste allwissende Soma in den Holzgeschirren.“

Die Camū wird nur zum Trinken für die Götter, nicht für die Menschen gebraucht. Auch darin liegt eine Gewähr dafür, dass sie als Grahagefäss zu deuten ist.

---

[1]) Sāy. gṛha = haviṣāṃ grahītā. Grade *yam* wird widerholt von dem Schöpfen Somas gebraucht: IX, 24, 3; 99, 8.

[2]) Die Becher werden je nach der Gottheit auf ihren betreffenden Platz gesetzt. *açvaṃ na tvā vājinaṃ marjayanto achā barhī raçanābhir nayanti* IX, 87, 1; I, 16, 6; III, 42, 2; IX, 72, 4. Der Ausdruck *vi-nī* ist im ṚV. ein Terminus. Vgl. IX, 24, 3: *nṛbhir yato vi nīyase*; ebenso 15, 3; 27, 3. Im späteren Ritual (Çat. Br. IV, 3, 3, 19. Kāt. X, 3, 11) wird

Das Gefäss, das den Priestern nach vorangehender Spende zum Trinken diente, war *kalaça* und wahrscheinlich *camasa*. Für kalaça ergibt das sich sicher aus X, 167, 3:

tavāham adya maghavann upastutau
dhātar vidhātaḥ kalaçāṅ abhakṣayam |

„bei deinem Lobpreis, o Maghavan, heut, genoss ich, o Schöpfer und Regierer, die Kalaças (Kufen).“ Man kann auch IV, 32, 19 herbeiziehen:

daça te kalaçānām
hiraṇyānām adhīmahi

„zehn goldene Kufen erhielten wir von dir.“ Die Zahl „zehn“ entspricht der im Ritual gebräuchlichen Zehnzahl von camasas[1]), aus denen die Priester Soma geniessen. Diese Uebereinstimmung kann Zufall sein; man wird aber nicht einwenden dürfen, dass für die Zeit des ṚV. die Anwendung so mannigfacher Gefässe noch nicht anzunehmen sei; denn dieser Einwurf wird durch einen Hinweis auf I, 15 und II, 36. 37 entkräftet, wo die einzelnen Priestern zugehörenden Kufen wie Hotra, Potra u. s. w. schon mit Namen genannt sind.

Eine andere Bezeichnung der Trinkgeschirre für Priester ist in Uebereinstimmung mit dem späteren, im ṚV. selbst schon sich vorbereitenden Sprachgebrauch das Wort *camasa*. Es hat im ṚV. allerdings vorwiegend die allgemeinere Bedeutung „Gefäss“ oder „Kufe“, am häufigsten von dem Gefäss gesagt, welches die Ṛbhus „neu“ oder „vierfach“ machen. Wir erfahren aus X, 68, 8, dass der camasa aus Holz gemacht wird. Auch in X, 25, 4; 101, 8 reicht eine allgemeine Bedeutung aus; nicht aber VIII, 71 (82), 7, wo es neben camū deutlich ein Somagefäss bezeichnet[2]):

---

er in ganz andrer Bedeutung, nämlich vom Quirlen der Āçir gebraucht. agnīd! āçiraṃ vinaya.

[1]) Āp. XII, 2, 8.

[2]) Ueber I, 54, 9 s. unten.

ya indra camaseṣv ā
somaç camūṣu te sutaḥ |

„welcher Soma, o Indra, für dich gepresst in camasas und camūs dasteht." Da camū zur Darbringung von Soma dient, also dem Graha entspricht, liegt hier die Notwendigkeit camasa im Sinne des späteren Rituals zu fassen auf der Hand. Auch aus den camasas wird ja, bevor sie verzehrt werden, den Göttern geopfert. Daher hat Sāyaṇa an unserer Stelle camaseṣu mit etannāmakeṣu pātreṣu, camūṣu mit graheṣu ganz recht widergegeben.[1])

Ich schlage darum vor *camū* mit „Becher", *camasa* durch „Kufe" zu übersetzen, um einen ungefähren Unterschied zu machen.[2])

Durch diese, in einer gewissen Zahl von Stellen völlig gesicherte Bedeutung von camū wird auch für die übrigen die Möglichkeit, das Wort auf die Somabretter zu beziehen, beseitigt; denn ein Bedeutungsübergang würde gar nicht erkennbar sein.

Wenn wir die einzelnen Stellen prüfen und namentlich die camū begleitenden Verba beachten, springt ein deutlicher Unterschied ins Auge zwischen dem Sing.-Dual einer- und dem Plural andrerseits. Neben dem dreizehn Mal vorkommenden Loc. Plur. steht in 7 Fällen *sad*, (von Soma gesagt), einmal *sru*,[3]) einmal *apibat*,[4]) einmal *çrī*[5]) (vom Mischen Somas mit Milch), je einmal *dṛç* und zu ergänzendes

[1]) Auch sonst setzt Sāy. camū zuweilen „graha" gleich, z. B. VIII, 82, 8, aber er schwankt oft. Vāj. Saṃh. Comm. VIII, 58 erkärt auch camasa mit grahapatra.

[2]) Einmal steht es neben Koças VIII, 2, 8: *trayaḥ koçāsaḥ çcotanti, tisraç camvaḥ supūrṇāḥ*. *Koça* ist, wie später gezeigt wird, ein grosses Gefäss. *Camū* kann also auch hier seine gewöhnliche Bedeutung haben.

[3]) IX, 97, 21: *pari srava nabho arṇaç camūṣu.*

[4]) III, 48, 4: *somam apibac camūṣu.*

[5]) IX, 93, 3: *gāvaḥ payasā camūṣv abhi çrīṇanti.*

asti;[1]) einmal *pū.*[2]) In all diesen Versen heisst *camū* „Becher".[3])

Ganz anders stellt sich das Verhältnis im Singular. Hierbei kommt *sad* überhaupt nicht vor. An fünf von sieben Stellen steht daneben *suta*[4]), das neben dem Plural gar nicht vorkommt.[5]) Die beiden übrigen Stellen sind X, 91, 15, wo *camū*, wie gezeigt, sicher graha heisst, und IX, 107, 18: *punānaç camū janayan matim—somaḥ*, wo camū nach Analogie von IX, 97, 46 (*pavate camūṣu*) in eben derselben Bedeutung stehen muss. Es ist klar, dass in jenen fünf Fällen camū nicht dasselbe wie in den beiden andern und wie im Plural heissen kann, sondern dass es mit der Somapressung selbst in einem Zusammenhang stehen muss. Camū ist Lokativ, nicht Instrumental. Das zeigt der damit wechselnde Loc. Dual., der in einigen Beispielen ganz ebenso mit dem Verbum *su* verbunden wird, wie hier *camū:*

---

[1]) VIII, 71 (82), 8: *candramā iva somaç camūṣu dadṛçe* — v. 7 s. oben.

[2]) IX, 97, 46: *pavate camūṣu.*

[3]) Ebenso in dem einzigen vorkommenden Nom. Plur. VIII, 2, 8. (S. S. 168. Anm. 2). Nicht ganz klar ist mir I, 54, 9: *tubhyed ete bahulā adridugdhāḥ / camūṣadaç camasā indrapānāḥ.* Die Bedeutung: auf dem Brett der Somapresse befindlich, welche das pw. angiebt, ist, nach den obigen Ausführungen, da camū eben nicht Brett heisst, ausgeschlossen. Ich übersetze: „dir sind hier zahlreich die von den Steinen gepressten, Indra zum Trank dienenden, in Camūs befindlichen (Somas) u. Camasas." Camūṣad ist nach dem Gesagten in *camūṣu sad* aufzulösen. Ich glaube, dass hier wie VIII, 71 (82), 7 camū und camasa einander nebengeordnet sind. Denn weder „in Bechern enthaltene Kufen" noch „auf den Brettern stehende Kufen" hat eine Begründung.

[4]) V, 51, 4; *ayaṃ somaç camū sutaḥ amatre pari ṣicyate* /
IX, 46, 3: *ete somāsa indavaḥ prayasvantaḥ camū sutāḥ* /
X, 24, 1: *indra somam imaṃ piba madhumantaṃ camū sutam* /
VIII, 4, 4: *āmuṣyā somam apibaç camū sutam.*
VIII, 65 (76), 10: *pītvī — somam indra camū sutam.*

[5]) VIII, 71 (82), 7 (s. S. 168) ist natürlich keine Ausnahme, da in diesem Fall *camūṣu* neben *camaseṣu* steht und nicht von *su* regiert wird.

IV, 18, 3: — *apibat somam Indraḥ*
çatadhanyaṃ camvoḥ sutasya |
VI, 57, 2: *somam anya upāsadat*
pātave camvoḥ sutam |
IX, 36, 1: *asarji rathyo yathā*
pavitre camvoḥ sutaḥ |

Camvoḥ ist in diesen Fällen überall Lokativ, also auch camū. Es heisst nie camūbhyām, wie nach Analogie von adribhiḥ, grāvṇā u. s. w. zu erwarten wäre, wenn camū „Brett" hiesse und mittelst der „Bretter" gepresst würde. Es wird also auf resp. in Camū gepresst. Camū kann darum in diesen Fällen nicht ein Gefäss sein, in welches Soma abfliesst, wie PW. will, sondern eher eines, aus welchem es heraus fliesst.

Es fragt sich, was camū in camū suta resp. camvoḥ suta heisst, da es von der Somakelterung doch untrennbar ist. Wir haben den Hinweis auf seine Bedeutung in dem Umstande, dass es gerade in dem Liede vorkommt, welches von der Mörserbereitung Somas redet, nämlich I, 28, 9. *Camvoḥ* in diesem Verse ist annähernd so viel als *dvāv iva jaghanā adhiṣavaṇyā* (v. 2) oder *yoni* und *dhurau* X, 101, 11 und *camū suta* heisst genau dasselbe wie *ulūkhalasuta* der ersten Verse der Hymne I, 28. *Camvoḥ* könnte auch einer von den elliptischen Dualen sein und Mörser und Stössel zugleich bezeichnen, genau so wie Maitr. Saṃh. I, 4, 10 (58, 11) *aulūkhalau* beides bedeutet.[1])

Diese nächstliegende Erklärung ist aber nicht einwandfrei. Es heisst ṚV. I, 164, 33:

uttānayoç camvor yonir antar
atrā pitā duhitur garbham adhāt;

---

[1]) Delbrück, Altindische Syntax S. 98. — Beachtenswerter Weise steht auch im Avesta *hāvana* einige Male im Dual, z. B. Visp. 12, 2 *hāvanayāos ca haomā hunvantayāo.* Mills übersetzt „of the two mortars which pour the Haomas out", was ich nicht für richtig halte. Darmesteter lässt Vend. 14, 8 (31); Yt. 10, 91 den Dual unübersetzt.

danach muss *camvoḥ*, wie gesagt, dasselbe sein wie die mit dvau jaghanā verglichenen adhiṣavaṇyā (s. S. 160) oder die beiden erwähnten dhurau, d. h. allein den durch zwei schenkelartig in die Höhe geführte Seitenstücke oder Handhaben charakterisirten Mörser bezeichnen. Es fehlt an Material diesen Punkt bis ins einzelne festzustellen. So viel ist sicher, dass in diesen Fällen *camvoḥ* entweder Mörser oder Mörser und Stössel heisst, nicht Bretter.

Der Grund, warum camū teils Bezeichnung des Mörsers, teils Bezeichnung der Grahas werden konnte, liegt dem Anschein nach in der äussern Aehnlichkeit ihrer Formen. Indische Ritualschriftsteller erklären mehrfach, dass die Grahas an Gestalt einem Mörser gleichen. Der Commentar zu Kātyāyana IX, 2, 14 sagt zu der Vorschrift des Textes, dass die einzelnen zum Upāṅçu, Antaryāma, Çukrāmanthinau u. s. w. dienenden Gefässe (also die Grahapātras) in der Mitte verengt sein müssen: *evaṃvidhāç colūkhalā eva bhavanty ata etāny ulūkhalarūpāṇi bhavantīty arthaḥ* und weiter sagt er von denselben Gefässen, dass es „neun Mörser“ seien.[1])

Mit dieser hier für camvoḥ ermittelten Bedeutung ist die im Plural gebräuchliche, im Singular ebenfalls vorkommende von „Graha“ auch für den Dual natürlich nicht ausgeschlossen. Sie ist im Gegenteil in mehreren Fällen unbedingt geboten.

IX, 72, 5:

ver na druṣad camvor āsadad dhariḥ

IX, 103, 4:

somaḥ punānaç camvor viçad dhariḥ

IX, 107, 10:

jano na puri camvor viçad dhariḥ

---

[1]) Vgl. noch Kāt. Comm. IX, 6, 11; 4, 29. Āpastamba Comm. XII, 1, 4.

IX, 97, 48:

pari srava camvor pūyamānaḥ

IX, 96, 21:

krīlañ camvor ā viça pūyamānaḥ
indraṃ te raso madiro mamattu

IX, 97, 2:

ā vacyasva camvoḥ pūyamānaḥ[1])

IX, 108, 10:

ā vacyasva sudakṣa camvoḥ sutaḥ

In allen diesen Fällen ist *camū* das Gefäss, in das der schon gepresste und gereinigte Soma fliesst, also, wie früher Graha. Daneben liegen einige andere Verse, welche nähere Auskunft geben. Sie besagen, dass in den Grahas dem Somasaft Milch zugesetzt wird.

IX, 86, 47:

yad gobhir indo camvoḥ samajyasa ā
suvānaḥ soma kalaçeṣu sīdasi ||

IX, 69, 5:

divas pṛṣṭhaṃ barhaṇā nirṇije kṛta
upastaraṇaṃ camvor nabhasmayam ||

IX, 71, 1:

harir opaçaṃ kṛṇute nabhas payaḥ
upastire camvor brahma nirṇije[2]) ||

Zwei Verse weisen uns auf den richtigen Weg:

IX, 97, 21:

pari srava nabho arṇaç camūṣu

und 93, 3:

mūrdhānaṃ gāvaḥ payasā camūṣu
abhi çrīṇanti vasubhir na niktaiḥ ||

---

[1]) *ā-vacyasva* nicht „hervorquellen aus", sondern wie das daneben stehende *punāna* und die vorhergehenden Beispiele zeigen „hineinströmen in". Der Parallelismus von 97, 2 u. 108, 10 bestimmt mich, in 108, 10 camvoḥ nicht als von sutaḥ, sondern von ā vacyasva regiert anzusehen.

[2]) 69, 5 u. 71, 1 sind im einzelnen sehr unklar; die von Geldner Ved. Stud. I, 134 gegebene Erklärung befriedigt nicht.

weil in ihnen *camūṣu* ohne Schwierigkeit auf diejenigen Grahas bezogen werden kann, die mit Milch gemischt werden. Es wird also auch in den ersten drei Stellen camvor einen oder zwei Grahas bezeichnen, in welchem Soma mit Milch versetzt wurde.[1])

Demnach hat sich ergeben, dass *camū* bedeutet:

1) im Plural durchweg, einige Male im Sing. und Dual ein den späteren Grahapātras entsprechendes zum Schöpfen und Darbringen des Soma verwendetes Gefäss, das wahrscheinlich mörserartige Gestalt hatte: Graha;

2) daneben im Sing. und Dual (nie im Plural) einen zum Zerstossen der Pflanze gebrauchten Mörser.

Somamörser bedeutet *camū* in folgenden Stellen:

Sing. *camū:* V, 51, 4; VIII, 4, 4; 65 (76), 10; IX, 46, 3; X, 24, 1.

Dual *camvoḥ* I, 28, 9; IV, 18, 3; VI, 57, 2; IX, 36, 1,[2]) also in 9 Stellen.

Dagegen Graha in diesen Versen:

Sing. *camū* IX, 107, 18 (s. S. 169); *camvi* X, 91, 15[3]).

---

[1]) Es ist nicht sicher festzustellen, ob camvor einen Doppelgraha oder einen einzelnen Graha, dessen äussere Gestalt dann den Dual rechtfertigen müsste, bezeichnet. Wir kommen über Vermutungen nicht hinaus. Es ist, abgesehen von dem, was über die Gestalt des Mörsers bemerkt wurde, zu erwähnen, dass manche Grahas durch ihre vorgeschriebene Form den Gebrauch des Duals rechtfertigen könnten. Die Ṛtupātras sind nach Kāt. IX, 2, 13 z. B. *ubhayatomukhe,* d. h. haben oben und unten eine Oeffnung. — Çat. Brāhm. IV, 1, 5, 19; Kāt. IX, 2, 6; Āp. XII, 1, 11 ff. geben Vorschriften über die Gestalt der Dvidevatyagrahagefässe, die seltsam sind. Das für Mitra-Varuṇa z. B. soll bockzitzenähnliche Zeichen haben, das für die Açvins lippenförmig, nach anderen auch dreimündig sein. (Siehe ferner Haug, Ait. Br. II, S. 132. Eggeling, Çat. Br. II, 272, 4.) Ich glaube, dass in diesen Gestalten der Gefässe Erinnerungen an alte Götterbilder vorliegen.

[2]) Dazu zu stellen ist I, 164, 33 uttānayoç camvoḥ etc.

[3]) Hierher gehört III, 55, 20, wo Himmel und Erde ihres Reichtums wegen mit zwei (vollen) Bechern verglichen werden:

Dual *camvoḥ* IX, 69, 5; 71, 1; 72, 5; 86, 47; 97, 2. 48; 103, 4; 107, 10; 108, 10; 96, 20. 21.

Also in 13 Fällen.[1])

Wenn man diese Zahlen mustert, so zeigt sich, dass die zweite Bedeutung ausser X, 91, 15 nur im IX. Maṇḍala und zwar in seiner zweiten Hälfte (von 69 an) sich findet, die erste grade in dieser nicht. Wir wissen nun aus IX, 67, 32,[2]) dass dieses Lied den Abschnitt einer Sammlung bildet; wir werden also deutlich zu der Annahme eines verschiedenartigen Sprachgebrauchs geführt. Die Unterscheidung ist im Plural ganz so streng nicht, immerhin aber erkennbar. Es heisst hier nie camūṣu sutaḥ.[3]) Es sind im ganzen vierzehn Stellen und zwar: III, 48, 4; VIII, 2, 8; 82, 7. 8; IX, 20, 6; 62, 16; 63, 2; 92, 2; 93, 3; 97, 21. 37. 46; 99, 6. 8.

Wie man sieht, verteilt sich der Plural etwas gleichmässiger über den ṚV. als derjenige Dual, welcher Graha bedeutet. Aber immerhin gehören von allen 14 Stellen doch 7 eben der Hälfte des neunten Maṇḍala, in welchem auch camvoḥ = graha zu setzen ist.

Camū kommt im II. VII. Buch gar nicht, im IV. V. VI. nur je einmal vor. Die beiden Stellen im III. sind oben besprochen. Nur im zehnten Maṇḍala steht X, 91, 15 (Graha) gegenüber 24, 1 (Mörser); das sind aber Lieder verschiedener Verfasser. Ebenso in der ersten Hälfte von IX, wo 20, 6; 62, 16; 63, 2 gegenüber 36, 1; 46, 3 steht; alle fünf Hymnen gehören andern Dichtern an. Nur in der Kaṇvasammlung liegt die Bedeutung Graha unmittelbar

---

mahī sam airac camvā samīcī
ubhe te asya vasunā nyṛṣṭe.

Sie heissen III, 30, 11 *vasumatī*; VI. 70, 1. 5 *madhudughe, madhuçcutā*, spenden Fülle II, 27, 15 (ubhe asmai pīpayataḥ) u. s. w.

[1]) Ich sehe von camūṣad ab, das keiner Deutung im Wege steht.

[2]) „Wer die Pavamānīs studirt, den von den Ṛṣis gesammelten Honig, dem strömt Sarasvatī u. s. w.

[3]) Dass VIII, 82, 7 keine Ausnahme bildet, ist früher erwähnt worden.

neben der von Mörser, da diese 4, 4; 65, 10, jene 2, 8; 82, 7. 8 vorkommt.[1])

Ebenso wenig wie camū ist ein anderes vielverkanntes Wort ein Name für „Bretter zum Somapressen“,

dhiṣaṇā.

Seine richtige Bedeutung zu finden ist schwierig. Das PW. sagt, dass sie zuerst ein bestimmtes bei der Somabereitung und beim Somagenuss dienendes Gerät: Kufe, Becher, Schale sei, nach einzelnen Angaben der Commentare auch Presse. Ferner stehe es metonymisch für den Somasaft selbst und dessen Wirkungen.

Es heisst nichts von alledem. Richtig ist nur die ebendaselbst verzeichnete Bedeutung: Himmel und Erde (im Dual), resp. Himmel, Luftraum und Erde (im Plural).

Es gibt einige Verse, die mit Sicherheit zeigen, dass *dhiṣaṇā* nicht Schale heisst:

X, 17, 12:

yas te drapsaḥ skandati yas te añçuḥ
bāhucyuto dhiṣaṇāyā upasthāt |

„welcher Tropfen von dir wegspritzt, welcher Schössling, von den Armen bewegt, aus dem Schooss der Dh. herab (fällt).“ Dh. kann demnach nicht Becher heissen; denn in diesem liegen keine Schösslinge. Es muss also irgend eine Unterlage sein, auf die die Somastengel zu liegen kommen.[2])

---

[1]) Man möchte daher fast vermuten, dass in VIII, 4, 4 (apibaç camū sutam) u. 76, 10 pītvī — somam — camū sutam camū nicht von sutam, sondern von apibas resp. pītvī abhängt, (wozu man III, 48, 4 apibac camūṣu vergleiche) wodurch alle Schwierigkeiten gelöst würden. Doch ist das ganz zweifelhaft.

[2]) Den Ausdruck dhiṣaṇāyā upastha haben Vāj. Saṃh. VII, 26 (ebenso Taitt. Saṃh.), als ihnen unverständlich, in (grāvacyuto) dhiṣaṇayor upasthāt verändert. Mahīdh. erklärt es mit adhiṣavaṇaphalakayor utsaṅgāt.

Noch deutlicher zeigt sich das I, 109, 3:

mā chedma raçmīṅr iti nādhamānāḥ
pitṝṇām çaktīr anuyacchamānāḥ |
indrāgnibhyāṃ kaṃ vṛṣaṇo madanti
tā hy adrī dhiṣaṇāyā upasthe ||
4. *yuvābhyāṃ devī dhiṣaṇā madāya*
indrāgnī somam uçatī sunoti

Danach könnte es scheinen, als ob Dhiṣaṇā wirklich entweder das Fell oder die Bretter bedeute. Gegen letzteres spricht die Verwendung grade des Singulars (nicht des Duals) dort, wo es diese Bretter bedeuten soll. Wo der Dual steht, heisst es immer „Himmel und Erde". Gegen die Bedeutung „Fell" ist der anderweitige Sprachgebrauch anzuführen. Vāj. Saṃh. I, 19 d f und in andern Yajustexten[1]) sagt der Adhvaryu zu dem Upalā- resp. Dṛṣadstein: *dhiṣaṇāsi parvatī,* resp. *pārvateyī,* ferner VI, 35, ehe er zu pressen beginnt, zu den beiden Brettern *dhiṣaṇe vīḍvī.*[2]) In dem einen wie andern Fall wäre die Bedeutung „Fell" unpassend.

Der wahren Bedeutung unsres Wortes nähern wir uns von einer andern Seite her. Es ist ganz unverkennbar und unbestritten, dass es als Dual soviel als „Himmel und Erde" heisst.[3]) Wäre „Becher" die Grundbedeutung, mir scheint, man könnte dann unmöglich sagen, dass Gott Agni diese dhiṣaṇe wie zwei Felle ausbreitet.

---

[1]) z. B. Maitr. Saṃh. I, 1, 7 u. s.

[2]) (V. l. vīḍū Āp. XII, 10, 1) der Comm. erklärt es mit Dyāvāpṛthivyau.

[3]) Sehr deutlich VI, 50, 3:

uta dyāvāpṛthivī kṣatram uru
bṛhad rodasī çaraṇaṃ suṣumne |
mahas karatho varivo yathā no
asme kṣayāya dhiṣaṇe anehaḥ ||

Ferner 70, 3:

yo vāṃ ṛjave kramaṇāya rodasī
marto dadāça dhiṣaṇe sa sādhati

Auch der Plural kommt vor z. B. V, 69, 2:

trayas tasthur vṛṣabhāsas tisṛṇām
dhiṣaṇānāṃ retodhā vi dyumantaḥ

„drei Stiere stehen da strahlend, welche die drei Dhiṣaṇās besamen.“ Gemeint sind natürlich Himmel, Luftraum und Erde. Ebenso IV, 36, 8; IX, 59, 2.

Himmel und Erde sind Symbole der Festigkeit. In der Hymne, welche dem Könige gesicherte Herrschaft wünscht, (X, 173) heisst es v. 4: „fest ist der Himmel, fest die Erde, fest die Berge hier, fest diese ganze Welt. Fest stehe dieser König der Stämme.“ X, 121, 5 heisst die Erde *dṛḍhā*. Dadurch wird es verständlich, dass zu den Pressbrettern gesagt wird: *„dhiṣaṇe vīḍvī“*, zu den Mahlsteinen *„dhiṣaṇā parvatī“*.

Dhiṣaṇā muss als Singular also der Reihe nach Himmel, Luftraum und Erde bedeuten können, es bezeichnet aber in der Regel nur die letztere. Hierher ziehe ich I, 22, 10:

ā gnā agna ihāvase
hotrāṃ yaviṣṭha bhāratīm /
varūtrīṃ dhiṣaṇāṃ vaha //

„führe her die schützende Göttin Erde.“ Ferner:

I, 160, 1:

te hi dyāvāpṛthivī viçvaçambhuvā —
sujanmanī dhiṣaṇe antar īyate devo
devī dharmaṇā sūryaḥ çuciḥ //

VI, 8, 3:

vy astabhnād rodasī mitro adbhuto —
vi carmaṇīva dhiṣaṇe avartayat

Vgl. dazu VIII, 6, 5:

ubhe yad samavartayat / indraç carmeva rodasī

X, 44, 8:

samīcīne dhiṣaṇe vi ṣkabhāyati.

Vgl. noch VIII, 50 (60), 2. Daher steht es in der bei Çāṅkh. VIII, 19 aufgeführten Nividformel mit dhanyā unter den Bezeichnungen für Himmel und Erde (pitā ca mātā ca, dhenuç ca ṛṣabhaç ca, dhanyā ca dhiṣaṇā ca u. s. w.)

X, 35, 7: *rāyo janitrīṃ dhiṣaṇām upa bruve* „ich rufe zu der Erde, der Erzeugerin des Reichtums," wozu man VII, 38, 5: *rātiṃ divo rātiṣācaḥ pṛthivyāḥ* vergleiche.

VIII, 15, 7:

tava tyad indriyaṃ bṛhat
tava çuṣmam uta kratum |
vajraṃ çiçāti dhiṣaṇā vareṇyam || [1])

„es schärft deinen trefflichen Donnerkeil die Erde." Daher bezieht sich I, 102, 7 *amātraṃ tvā dhiṣaṇā titviṣe mahī* „dich hat unermesslich die grosse Dhiṣaṇā angeregt" nicht auf das „Verlangen" oder einen „Somabecher", sondern auf die Erde. Man vergleiche noch I, 102, 1; III, 31, 13; 56, 6; VI, 19, 2; VII, 90, 3 [2]); X, 96, 10.

Auch I, 96, 1 erklärt sich leicht:

āpaç ca mitraṃ dhiṣaṇā ca sādhan
devā agniṃ dhārayan draviṇodām

„die Wasser und die Erde führten den Freund zum Ziele; die Götter bewahrten Agni Draviṇodas." Auch X, 30, 6 stehen *dhiṣaṇā* und *āpaç ca devīḥ*, die Erde und die himmlischen Wasser zusammen. [3])

In den Stellen, die zum Ausgangspunkt dieser Untersuchung dienten, X, 17, 12; I, 109, 3. 4 (S. 175) passt die bisher ermittelte Bedeutung „Erde" allerdings nicht ohne

---

[1]) Als Parallelstelle dazu kann gelten IV, 16, 7: *prāvat te vajraṃ pṛthivī sacetāḥ.*

[2])
rāye nu yaṃ jajñatū rodasīme
rāye devī dhiṣaṇā dhāti devam.

Dass nach Himmel und Erde hier noch einmal besonders die Erde genannt ist, hat für den Veda nichts auffallendes. Man vgl. X, 65, 4: svarṇaram antarikṣāṇi rocanā dyāvābhūmī pṛthivīṃ skambhur ojasā.

[3]) III, 32, 14 ist mit dhiṣaṇā die mātā pṛthivī gemeint:

viveṣa yan mā dhiṣaṇā jajāna
stavai purā pāryād indram ahnaḥ |

Ich beziehe viveṣa auf Indra: er hat bewirkt, dass die Erde mich gebar. Ich will Indra preisen vor dem Entscheidungstage.

Weiteres. Auch der Sinn dieser Verse wird aber deutlich, wenn wir uns vor Augen halten, dass sie auf Dinge des Opferplatzes sich beziehen. Die Pressung ging nicht abseits von diesem vor sich, sondern vollzog sich innerhalb seiner Grenzen. In allen sagenhaften Opfern spielt die Erde die Rolle der Vedi. Atharva-Veda XIII, 1, 46 heisst es:

urvīr āsan paridhayaḥ
vedir bhūmir akalpata |

und 52: *vediṃ bhūmiṃ kalpayitvā*
divaṃ kṛtvā dakṣiṇām |

„sie richteten die Erde zur Vedi her und machten den Himmel zum Opfergeschenk.“ Çat. Br. I, 2, 5, 7 (S. 19) wird gesagt: „nachdem sie (das Opfer) mit Metren ringsum eingeschlossen und Agni in dem Osten angelegt hatten, fuhren sie damit zu singen und zu arbeiten fort. Dadurch gewannen sie diese ganze Erde (avindanta). Weil sie dadurch diese ganze Erde gewannen, ist Vedi der Name (des Opferplatzes). Daher sagt man: so gross wie die Vedi ist die Erde.“[1])

Die Vedi ist dem Ṛgveda wohl bekannt. Sie wird an elf Stellen genannt, die sich über verschiedene Maṇḍalas verteilen.[2]) Sie gilt schon dort als ein bevorzugter Platz der Erde[3]) und wird persönlich gedacht; sie ist X, 114, 3 unter der vier Flechten tragenden Jungfrau zu verstehen, bei der die Götter ihren Anteil empfangen. Die Fortsetzung dieses Verses im Taitt. Brāhm.[4]) nennt sie devī, fleht sie

[1]) *taṃ chandobhir abhitaḥ parigṛhya agnim purastāt samādhāya tenārcantaḥ çrāmyantaç ceruḥ* | *tenemāṃ sarvāṃ pṛthivīṃ samavindanta tad yad enenemāṃ sarvāṃ samavindanta tasmād vedir nāma* | *tasmād āhur yāvatī vedis tāvatī pṛthivī* u. s. w. Vergleiche auch III, 7, 2, 1 und III, 1, 1, 4.

[2]) Ein andrer Name dafür ist wol *bhārman* VIII, 2, 8.

[3]) I, 164, 35 heisst sie *paro antaḥ pṛthivyāḥ*. Sie ist wol auch unter *vara ā pṛthivyāḥ* u. *nābhā pṛthivyāḥ* zu verstehen.

[4]) III, 7, 6, 4 (S. 136 u. 487):

marmṛjyamānā mahate saubhagāya

an, die Wünsche des Opferers zu erfüllen und identificiert sie mit der Erde. ṚV. VII, 35, 7 heisst es *çaṃ naḥ prasvaḥ, çam v astu vediḥ.*

Die Vedi war nun der Platz, auf dem im Ṛgveda die Somasteine ihren Platz fanden; der S. 157 angeführte Vers lehrt das: „der redende Stein werde eingelassen in die Vedi."

Damit sind wir bei unsrem Ausgangspunkt wider angelangt: ṚV. I, 109, 3: *tā hy adrī dhiṣaṇāyā upasthe* heisst: „denn (es liegen) die beiden Somasteine im Schooss der Vedi" und X, 17, 12 „welcher Schössling von dir aus dem Schooss der Vedi fällt."[1] Die Worte in I, 109, 4 *dhiṣaṇā somam uçatī sunoti* haben auch nichts auffallendes. Sie besagen in freierem Ausdruck so viel wie *dhiṣaṇāyā upasthe somaḥ sūyate.* Mit gleicher Freiheit sagt das Rāmāyaṇa I, 32, 9 (33, 8) *prajajvāla tadā vediḥ.*

Auf der Vedi sitzt Agni und heisst darum *vediṣad.* III, 2, 1:

vaiçvānarāya dhiṣaṇām ṛtāvṛdhe
ghṛtaṃ na pūtam agnaye janāmasi |

ist darum zu übersetzen: „wir bereiten Agni die Vedi."

VI, 11, 3:

dhanyā cid dhi tve dhiṣaṇā vaṣṭi pra — yajadhyai

„bei dir verlangt die reichbesetzte Vedi — zu opfern."

V, 41, 8:

dhanyā sajoṣā dhiṣaṇā namobhir
vanaspatīṅr oṣadhī rāya eṣe |

---

mahyaṃ dhukṣva yajamānāya kāmān
bhūmir bhūtvā mahimānaṃ pupoṣa
tato devī vardhayate payāṅsi.

[1]) Die Vedi war etwas erhöht. In späterer Zeit heisst Vedi daher auch „Gestell, Sockel".

Von *dhiṣaṇā* ist *dhiṣṇya* abgeleitet.

„mit Verehrungen verbindet sich die reichbesetzte Vedi.“ Ferner IV, 34, 1; III, 49, 4.[1])

Fassen wir zusammen: dhiṣaṇā hat überall im ṚV. nur folgende Bedeutungen.

1) Erde; im Dual: Himmel und Erde; im Plural: Himmel, Luftraum und Erde.

2) Vedi.

Alle andern angeblichen Bedeutungen wie „Pressbretter“ oder gar „Begeisterung“ sind falsch und überflüssig.

c. Die Rindshaut.

Das Ritual schreibt, wie wir sahen, vor, dass die Steine auf einer über die zwei zur Unterlage dienenden Bretter gebreiteten Rindshaut ruhen, auf die der Saft abfliesst. Sie ist im Ṛgveda unter der Bezeichnung *tvac* widerholt erwähnt.

IX, 79, 4:

adrayas tvā bapsati gor adhi tvaci
apsu tvā hastair duduhur manīṣiṇaḥ ||

„es kauen dich die Steine auf des Rindes Fell; mit den Händen melken dich die Weisen ins Wasser.“

IX, 66, 29:

eṣa somo adhi tvaci
gavām krīḍaty adribhiḥ ||

IX, 70, 7:

gavyayī tvag bhavati nirṇig avyayī,

„von dem Rind ist das Fell, von dem Schaf der Schmuck.“

Ferner 65, 25; 101, 11. 16. Einiger Worte bedarf noch I, 79, 3:

---

[1]) In diesem Verse kann mit *dhiṣaṇā* auch die Erde gemeint sein.

aryamā mitro varuṇaḥ parijmā
tvacaṃ pṛñcanty uparasya yonau ||

Pischel (Ved. Stud. I, 110) übersetzt: „sie legen das Fell mitten auf den Stein.“ Dafür findet sich kein Anhaltspunkt. Weder im Veda noch später liegt das Fell über dem Stein, der den andern beim Ausschlagen zur Unterlage dient [1]); das geht schon darum nicht, weil es rasch entzwei geschlagen würde. IX, 65, 25 heisst es, dass Soma entsendet wird auf das Fell der Kuh [2]), und ebenso ist unser Vers zu verstehen: „Sie füllen das Fell an dem Schooss des Upara,“ das ist so viel als: über den Upara läuft der Saft auf das Fell ab. Schon Grassmann und Ludwig haben das Richtige gesehen.[3])

Ausser *tvac goḥ* oder *gavyayī* steht allein *go* an ein oder zwei Stellen:

X, 94, 9:

añçuṃ duhanto adhy āsate gavi |

„(die Steine) sitzen den Schössling melkend auf dem Rindsfell“ und vielleicht auch X, 116, 4:[4])

---

[1]) z. B. Sāy. zu ṚV. VIII, 4, 13: *mūlasyābhiṣavārthaṃ carmaṇi sthāpitasyoparākhyasya vistṛtasyāçmano 'dhy upary adrayo 'nye grāvāṇaç catasṛṣu dikṣu vartamānāḥ.*

[2]) *pavate — hinvāno gor adhi tvaci.*

[3]) Ebenso ergiebt sich hieraus, dass Pischels Bemerkung (S. 109), die Stengel der Somapflanze würden durch die über den Stein gebreitete Kuhhaut vor Beschädigung bewahrt, unrichtig ist. Wie soll man denn Saft gewinnen, wenn man die Pflanze nicht zerschlägt? Es heisst ja ausdrücklich, dass die Steine die Pflanze „kauen“. Die Arme heissen V, 43, 4 Somas Schlächter. IX, 98, 9 heisst es: *tam* (somam) *asredhan* (aghnan); *grāvṇā tunno* IX, 67, 19. Man vergleiche noch die früher angeführten Stellen, welche von den Trümmern des Leibes (çarya u. s. w.) handeln. Taitt. Brāhm. III, 7, 13, 1 *yat te tvacaṃ bibhidur yac ca yoniṃ.* Maitr. Saṃh. IV, 5, 6 (72, 16) *ghnanti vā etat somaṃ yad abhiṣuṇvanti*; 7, 2 (94, 15); III, 8, 2 (93, 14); Tāṇḍya MBr. XVI, 1, 12: *vīrahā vā eṣa devānāṃ yaḥ somam abhiṣuṇoti yāḥ çataṃ vairaṃ tad devān avadayate.*

[4]) Nicht hierher gehört, wie Pischel richtig bemerkt, III, 21, 5:

gavy ā sutasya prabhṛtasya madhvaḥ
satrā khedām aruçahā vṛṣasva, /

doch kann hier wol der Milchzusatz damit bezeichnet sein.

Es hat sich also ergeben, dass Soma entweder mit Steinen oder einem Mörser bereitet wird, unter denen ein Kuhfell ausgebreitet ist, und dass die Ansicht, er würde zwischen zwei Brettern gequetscht, auf die mit Steinen geschlagen wird, unbegründet ist. Die beiden Bretter, welche im Ritual dem Pressapparat untergelegt werden, damit er sich nicht verrücke, sind, soviel ich sehe, im Ṛgveda nicht erwähnt.

b) Ueber einige Somagefässe im Ṛgveda.

camū und camasa sind erörtert. Oefter genannt sind noch

1) koça und kalaça.

Zwischen beiden Worten tritt ein unverkennbarer Unterschied hervor. koça bedeutet durchweg ein grosses Gefäss. Von dem koça, dem „Eimer am Brunnen“ (*avate na koça*) wird IV, 17, 16 gesprochen. V, 53, 6; 59, 8; 83, 8 nennen den *divaḥ koça*, *divya* oder *mahant koça*, den die Maruts oder Parjanya in Bewegung setzen. Auch aus andern Stellen geht hervor, dass es sich um ein grosses Gefäss handelt.

çcotanti te raso stokā adhi tvaci
prati tān devaço vihi

tvac ist hier Haut (=Leib) Agnis und steht wie sonst pṛṣṭha (cf. ghṛtapṛṣṭha). Die Tropfen träufeln aufs Feuer. Pischels Erklärung, dass es ein zum Auffangen der Tropfen der Opferbutter gebrauchtes Fell sei, hat keine tatsächliche Unterlage. I, 28, 9 *ni dhehi gor adhi tvaci* ist das dem Mörser untergebreitete Fell gemeint.

Unsicher ist V, 33, 7 — ava pāhi gṛṇataḥ — kārūn / uta tvacaṃ dadato vājasātau piprīhi madhvaḥ suṣutasya cāroḥ. Hier wird *gṛṇant* u. *dadat* unterschieden. Dass mit letzterem Opferherrn gemeint sind, geht aus der sich anschliessenden Dānastuti hervor. tvac könnte hier einen Schlauch voll Soma bedeuten, der dem Sänger vom Opfer mitgegeben wird. So fasst es dem Anschein nach Ludwig.

VII, 101, 4 stehen neben den *viçvāni bhuvanāni, tisro dyāvaḥ* die *trayaḥ koçāsa upasecanāso;* VIII, 20, 8; 22, 9 spricht von einem *rathe koça hiraṇyaya* u. s. w. Das Wort wird daher bei Vergleichen, die eine Fülle andeuten, verwendet.[1]) Kalaça wird weder in der einen noch in der andern Weise gebraucht. Es fehlt nicht an Versen, die den Gegensatz zwischen ihm und koça deutlicher ausdrücken. AV. XVIII, 4, 30 stehen *koça* und *kalaça caturbila* nebeneinander.

IX, 75, 3:

ava dyutānaḥ kalaçāṅ acikradat
nṛbhir yemānaḥ koça ā hiraṇyaye |

„von den Männern gefasst in goldenem Eimer brüllte er leuchtend in die Kalaças." Der Singular des einen, der Plural des andern Wortes wird so aufzufassen sein, dass koça den grösseren Behälter bezeichnet, aus dem Soma in die Kalaças verteilt wird.[2]) So ist auch III, 32, 15 zu verstehen:

āpūrṇo asya kalaçaḥ svāhā
sekteva koçaṃ sisice pibadhyai |

kalaça enthält, wie aus *svāhā* hervorgeht, den zur Libation bestimmten Teil und entspricht dem grahapātra oder besser camasa. Aus dem Koça ist er gefüllt worden: „Gefüllt ist für ihn die Kufe. Svāhā! Wie ein Schenke hat er aus dem Eimer zum Trunk eingegossen." [3]) Dem hier beobachteten Gegensatz von *koça* und *kalaça* entspricht es, wenn koça vorwiegend im Singular, kalaça bald im Singular, bald im Plural

---

[1]) IV, 20, 6: *udneva koçaṃ vasunā 'nyṛṣṭam.* X, 42, 2: *koçaṃ na pūrṇaṃ vasunā nyṛṣṭam.*

[2]) Oben ist für camū die Bedeutung „Becher" ermittelt worden. In IX, 96, 20: vṛṣeva yūthā pari koçam arṣan kanikradac camvor ā viveça steht camvoḥ mit kalaçaḥ unsres Verses fast parallel. Dieses muss also auch ein kleines Gefäss sein.

[3]) Wörtlich: er hat den Koça in ihn gegossen. Vgl. I, 130, 2 koçena siktam.

auftritt. Nur an zwei Stellen steht koça, soweit es rituelle Bedeutung hat, im Plural, IX, 86, 20 und VIII, 2, 8. Die erstere

nṛbhir yataḥ pari koçāṅ acikradat

scheidet wahrscheinlich aus. Sonst heisst es stets *pari koçam arṣ*,[1]) weshalb wol auch hier dafür etwa *koçaṃ* zu schreiben sein wird. Der andere Vers ist nicht bedeutungsvoll.[2])

Eine Unterscheidung von *koça* und *kalaça* ergibt sich ferner aus der Wahl der sie regierenden Verben. Bei jenem steht *pari-arṣ* (viermal); *abhi-arṣ*, *pary-ās*, *pari-ni-sad*, (*vi-yu*), *sic* (koçam und koçena), *pari-acikradat* koçān, *jinv*, *cyu*, *yam* (koçe), *pūrṇa*, *nyṛṣṭa* als transitive Verba, als intransitive *kṣar*, *pū* (dreimal, darunter zweimal mit *abhi*). Die ersten Verba sind charakteristischer als die zweiten. Bemerkenswert ist das häufige Vorkommen von *pari*, das bei denen mit kalaça, wenn ich nicht irre, nur IX, 67, 15 steht.

Andrerseits steht bei kalaça (Sing. und Plur.) *sad* und *āsad* siebenmal[3]); *kṣar* (kalaçe) IX, 63, 3; abhikrandan *arṣ* (nur einmal) IX, 86, 11; *i* IX, 97, 22; *yā* IX, 92, 6; *ā-viç* IX, 62, 19; 96, 22; 97, 33; *dhāv* IX, 17, 4; 60, 3; 67, 14; *nū* IX, 65, 14; *vaç* (loc.) 96, 14 caus. 86, 19; *krand* (caus.) 18, 7; 75, 3; *kram* IX, 74, 8; *syand* IX, 81, 2; *sṛj* (c. loc.) IX, 67, 15; 86, 22; *abhi-sṛj* IX, 88, 6; 106, 12; *dhā* (loc.) IX, 63, 13; 12, 5 (?); *mṛj* (loc.) IX, 85, 7. Wie

---

1) IX, 76, 5; 86, 7; (87, 1); 103, 3; 107, 26.

2) VIII, 2, 8: *trayaḥ koçāsaḥ çcotanti*
tisraç camvaḥ supūrṇāḥ /
samāne adhi bhārman //

Der vorangehende Vers spricht von *traya indrasya somāḥ sutāsaḥ*. Es ist ganz unsicher, ob wir hierunter die drei grösseren Gefässe des späteren Rituals, Ādhavanīya, Droṇakalaça, und Pūtabhṛt verstehen dürfen. **Bergaigne** rel. véd. I, 178 gibt diesem Verse eine myth. Deutung.

3) IX, 68, 9; 84, 4; 86, 6. 9. 35. 47; 96, 23; 97, 4; 106, 7.

man sieht, sind fast durchweg von den obigen verschiedene Zeitworte gewählt, ohne dass der Grund sicher erkennbar ist.

Ein unterscheidendes Moment ist ferner, dass an keiner sicheren Stelle[1]) von der Versetzung Somas mit Milch im Koça gesprochen wird, während zweimal hervorgehoben wird, dass er mit dem Wasser sich darin vermischt, IX, 76, 5:

vṛṣeva yūthā pari koçam arṣasi
apām upasthe vṛṣabhaḥ kanikradat

„wie ein Stier auf die Heerde, stürzest du auf den Eimer; in den Schooss der Wasser der brüllende Stier," ferner X, 107, 26:

apo vasānaḥ pari koçam arṣati
indur hiyānaḥ sotṛbhiḥ

„in die Wasser sich kleidend strömt er in den Eimer, Indu von den Sotṛs entsendet."

Hinwiderum finde ich bei Kalaça nur einmal die Wasser genannt.[2]) Weitaus häufiger ist es ein Milchzusatz, den Soma in ihm empfängt.

IX, 85, 5: *kalaçe gobhir ajyase*; 72, 1: *saṃ dhenubhiḥ kalaçe somo ajyate;* IV, 27, 5 und IX, 74, 8: *çvetaṃ kalaçaṃ gobhir aktam*; IX, 8, 6: *punānaḥ kalaçeṣv ā vastrāṇy aruṣo hariḥ / pari gavyāny avyata*; 93, 2: *saṃ gacchate kalaça usriyābhiḥ;* [86, 16 *marya iva yuvatibhiḥ sam arṣati kalaçe*]; 96, 22: *akto gobhiḥ kalaçāñ ā viveça*; ferner der Anm. 2 genannte Vers 96, 14.

Mit Rücksicht auf die im kalaça enthaltenen gāvas ist wol auch *kalaçāñ avīvaçat* IX, 86, 19; *ā kalaçā anūṣata* IX, 65, 14; *acikradat* IX, 18, 7; 75, 3 zu erklären.

In den kalaça kommt er geläutert: 60, 3; 17, 4; 88, 6; 97, 4 u. a.

Allerdings bezeichnet kalaça im Ṛ̣V. auch einige Male ein grosses Gefäss; diese Stellen sind aber vereinzelt und

---

[1]) X, 100, 10 bezieht sich nicht auf Somatropfen.

[2]) IX, 96, 14: saṃ sindhubhiḥ kalaçe vāvaçānaḥ sam usriyābhiḥ.

auf eine Hymne des VI. Buches beschränkt.[1]) Darum wird an dem Gesammtergebnis dadurch nichts geändert. Der Unterschied wird so zu bestimmen sein, dass *koça* als „Eimer“ [2]), *kalaça* dagegen als „Kufe“ zu übersetzen ist.

Erst ausserhalb des Ṛ V. tritt der im VI. Maṇḍala sich vorbereitende Sprachgebrauch, der auch kalaça zum „Eimer“ macht, deutlich hervor. Maitr. Saṃh. IV, 5, 9 (S. 77, 12. 13) spricht davon, dass der droṇakalaça das Haupt, die beiden kalaças die Hüften seien; wir haben also hier die drei grossen beim Somaopfer gebrauchten Kübel, Droṇakalaça, Pūtabhṛt und Ādhavanīya.[3]) Die mit Wasser gefüllten Eimer, welche Frauen beim Mahāvrata um das Feuer tragen, heissen ebenfalls kalaça.[4]) Die Gefässe, welche zum Schöpfen der Ekadhanawasser dienen, nennt man auch gelegentlich kalaças[5]) u. s. f.

Die Ursache dieser Veränderung des Sprachgebrauchs sehe ich darin, dass anstelle von *kalaça* im Sinne von „Kufe der Priester“ in späterer Zeit *camasa* trat und so jenes Wort zu anderer Verwendung frei ward.

Camū und kalaça stehen ihrer Bedeutung nach recht nahe bei einander. Camū wird zu Darbringungen für die Götter, kalaça nach Ausweis von X, 167, 3 (s. S. 167) für die Priester verwendet. In beiden kann Milch dem Soma zugesetzt werden.[6]) Wenn es VI, 47, 6: *dhṛṣat piba kalaçe*

---

[1]) VI, 69, 6: *Indrāviṣṇū — samudraḥ sthaḥ kalaçaḥ somadhānaḥ* u. v. 2: *yā viçvāsām janitārā matīnām Indrāviṣṇū kalaçā somadhānā.*

[2]) Dasselbe was koça besagt, soll wol auch das im Sing. u. Plur. gebrauchte *amatra* ausdrücken. (II, 14, 1; V, 51, 4; VI, 42, 2; X, 29, 7) wenn es nicht überhaupt bloss eine grosse Quantität bezeichnen soll.

[3]) Siehe Taitt. Saṃh. Comm. zu III, 2, 2, 1 (S. 89. 95). Āp. XII, 18, 16—18. Kāt. Comm. IX, 2. 23; 5, 6; 7, 4.

[4]) Çāṅkh. Çr. S. XVII, 4, 8; 17, 9.

[5]) Somaprayoga, India Office Msc. 1262, 2. Hälfte, fol. 7a.

[6]) S. 172 u. 186.

somam indra heisst, so wird diese Schwierigkeit dadurch beseitigt, dass auch aus den Camasas vorweg Libationen für die Götter geopfert wurden und dieser Sprachgebrauch dem durch manche Besonderheit ausgezeichneten sechsten Buche angehört.

Dass wir ein Recht haben beide *camū* und *kalaça*, zu trennen, zeigt v. IX, 86, 47:

yad gobhir indo camvoḥ samajyasa ā
suvānaḥ soma kalaçeṣu sīdasi

„während du im Graha mit Milch gesalbt wirst, setzest du, o Soma, gekeltert dich in die Kalaças.[1])"

koça hat, abgesehen von seiner Grösse, zwei Eigenschaften, die ihm von andern Gefässen unterscheiden. Die eine ist das ihm IX, 75, 3 beigelegte *hiraṇyaya*, „golden". Daneben steht ein andres Adjektiv IX, 86, 3 *adrimātṛ*,[2]) welches man als „steinern" übersetzen würde. Mir ist das aber im Hinblick auf *hiraṇyaya* zweifelhaft. Man fand Gold nicht nur in Flüssen, sondern auch in Goldgruben[3]); *adrimātṛ* könnte also mit mehr Recht „bergentstammt" oder „gesteinentstammt" heissen und würde dasselbe wie *hiraṇyaya* sein. Weiter wird überall, wo von *yoni hiraṇyaya* oder *ayohata* die Rede ist, dieser Koça darunter zu verstehen sein, da ein anderes goldenes Somageschirr nicht bekannt ist.[4]) Beim Agniṣṭoma

---

[1]) Im Dual kommt kalaça nur VI, 69, 2 in einem Vergleich vor, also ganz anders als camū.

[2]) *atyo na hiyāno abhi vājam arṣa* |
svarvit koçaṃ divo adrimātaram. |

[3]) Zimmer, AIL. 50.

[4]) IX, 1, 2: *rakṣohā viçvacarṣaṇir*
abhi yonim ayohatam |
druṇā sadhastham āsadat ||

Die Lesart der Vāj. Saṃh. *ayohate droṇe* ist schlechter.

IX, 71, 6: *çyeno na yoniṃ sadanaṃ dhiyā kṛtam*
hiraṇyayam āsadaṃ deva eṣati |

64, 20: *ā yad yoniṃ hiraṇyayam*
āçur ṛtasya sīdati |

kommt eine goldene Kufe allerdings nicht vor; aber beim Vājapeya ist sie im Gebrauch und zwar unter Umständen, die später kurz berührt werden müssen.[1])

Eine weitere Eigentümlichkeit des Koça ist *madhuçcut*, Honig oder Süssigkeit triefend. Er heisst sechsmal[2]) so, wozu noch VII, 101, 4 und I, 87, 2; 112, 11[3]) kommen. Dieses Beiwort würde bedeutungslos sein, wenn es jedem andern Somagefäss zukäme. Nun ist aber nur der Koça so genannt, weder Kalaça noch Camasa noch Camū und darum wird es nötig sein *madhuçcut* schärfer als bisher geschehen ist, zu fassen. Es wird sich zeigen, dass es „honigreich“, nicht schlechthin „somareich“ übersetzt werden muss.

2) sadhastha.

sadhastha kommt in der Regel im Singular vor[4]); nur zweimal ist eine Mehrzahl von sadhasthas genannt: IX, 103, 2:

pari vārāṇy avyayā
gobhir añjāno arṣati /
trī ṣadhasthā punānaḥ kṛṇute hariḥ //

IX, 80, 2: *yaṃ tvā vājinn aghnyā abhy anūṣata*
ayohataṃ yonim ā rohasi dyumān.

Vielleicht bezieht sich darauf auch das Beiwort Somas: hiraṇyayu IX, 27, 4 „nach der goldenen Kufe verlangend (?).“

[1]) Kāt. XIV, 2, 9. Vergleiche das hiraṇyapātra Taitt. Saṃh. V, 7, 1, 3, welches mit madhu gefüllt ist. Taitt. Br. I, 3, 3, 7. Çat. Brāhm. V, 1, 2, 19; 5, 28. Aus einem Goldgefäss wird Taitt. Saṃh. II, 3, 11, 5 getrunken. Von einer goldenen Schale spricht auch der Avesta Y. 10, 17.

[2]) IX, 12, 6; 23, 4; 36, 2; 66, 11; 103, 3; 107, 12.

[3]) 1. *trayaḥ koçāsa upasecanāso*
madhvaḥ çcotanty abhito virapçam //
2. *çcotanti koçā upa vo ratheṣu*
3. *madhu koço akṣarat.*

[4]) III, 62, 15; IX, 1, 2; 17, 8; 21, 3; 107, 5; 16, 4; 65, 6. Die beiden letzten Stellen habe ich als farblos im Folgenden nicht berücksichtigt.

und VIII, 83 (94), 5:

pibanti mitro aryamā
tanā pūtasya varuṇaḥ /
triṣadhasthasya jāvataḥ[1]) //

Allem Anschein nach war *sadhastha*, wie seine vorwiegende Verwendung im Singular andeutet, ein anderer, allgemeiner Name für *koça*. Von Gründen, welche dies glaubhaft machen, ist der S. 188, Anm. 4 angeführte Vers IX, 1, 2 zu nennen, in welchem yoni ayohata und sadhastha offenbar dasselbe sind. Also auch sadhastha ist, wie der koça, aus Metall.[2])

Ferner ergibt sich aus IX, 21, 3, dass das sadhastha ebenso wie der koça mit Wasser gefüllt war.[3])

Und drittens zeigt IX, 17, 8, dass auch ein Sadhastha wie der Koça „*madhuçcut*" genannt werden konnte. Denn der Honigstrom „*madhor dhārā*", in den Soma dort fliessen soll, erinnert an jenes ausschliessliche Eigenschaftswort des Koça.[4])

Ob mit der Mehrzahl von sadhastha die drei S. 185 erwähnten Koças oder ein Koça und noch zwei andere Gefässe bezeichnet werden sollen, ist nicht zu entscheiden. Es kommt auch wenig darauf an. Es sind wol solche, in die Soma nach seiner Reinigung strömt.[5])

---

[1]) Bergaigne I, 179 betrachtet die 3 Sadhasthas als rein mythologisch. Ich sehe dazu hier keine Veranlassung.

[2]) Der dunkle Ausdruck triprṣṭha soma gehört nicht hierher.

[3]) *vṛthā krīḍanta indavaḥ*
sadhastham abhy ekam it /
sindhor ūrmā vy akṣaran //

[4]) *madhor dhārām anu kṣara*
tīvraḥ sadhastham āsadaḥ.

[5]) Das ergibt sich aus den angeführten Versen VIII, 83, 5; IX, 103, 2. — In dieser Hymne IX, 103 folgt v. 3 der *koça (pari koçaṃ madhuçcutam avyaye vāre arṣati)* v. 4 *camvoḥ (somaḥ punānaç camvor viçad dhariḥ),* so dass man vermuten könnte, diese Angaben sollen eine Aus-

Wenig Wert lege ich darauf, die drei Koças mit den mehrfach erwähnten *trī sarāṅsi* zu vergleichen. Diese sind an allen drei Stellen[1]) zu sehr mit Mythologie umwoben, als dass sie ein klares Zeugnis abzugeben vermöchten. Ludwig verweist im Commentar V, S. 260 auf die *trīṇi pātrāṇi*[2]) AV. X, 10, 11. 12; aber auch diese Verse entbehren nicht des mythologischen Beigeschmacks und sind darum schwer benutzbar.[3]) Dasselbe gilt von dem Wort *trikadruka*, wenn das überhaupt je Somagefäss heisst.

3) dru

kommt selten vor und zwar überwiegend im Instrumental. Die Stellen teilen sich in zwei Gruppen, von denen die eine das Wort in allgemeiner Bedeutung verwendet,[4]) während die andere durch die Uebereinstimmung in Beziehung auf den Somasaft ihre Zusammengehörigkeit bekundet. Diese

führung des 2. Verses sein. Es wäre dies die einzige, aber unsichere Stelle, in der *camū* auch zwei grössere Gefässe bezeichnen könnte.

[1]) V, 29, 7, 8; VI, 17, 11; VIII, 7, 10 (hier heissen sie utsa, kavandha, udrin; Sāy. spricht von droṇakalaça, ādhavanīya, pūtabhṛt. VIII, 66 (77), 4 sind triṅçataṃ sarāṅsi genannt. Vgl. auch Bergaigne, rel. véd. I, 178.

[2]) z. B. 12:

triṣu pātreṣu taṃ somam ā devy aharad vaçā
atharvā yatra dīkṣito barhiṣy āste hiraṇyaye.

[3]) Dass *samudra* ein Name für eine beim Somaopfer verwendete Kufe sei, kann ich nicht bestätigt finden; in allen Stellen, die ich eingesehen habe, ist es möglich, das Wort auf die Soma zugesetzten Wasser zu beziehen.

[4]) I, 161, 1: *druṇa id bhūtim ūdima*; VIII, 85, 11: *manīṣāṃ druṇā na pāram īrayā nadīnām* (= Kahn); V, 86, 3: *prati druṇā gabhastyor gavāṃ vṛtraghna eṣate* (vṛtraghna ist hier Subst. u. heisst Kampf). An einer vierten Stelle X, 101, 10 *ā tu siñca harim īṃ dror upasthe* ist *dru* nach meinen früheren Ausführungen wahrscheinlich der Mörser.

zweite Gruppe beansprucht einige Worte[1]); denn in allen Versen ist *dru* offenbar irgend ein Gegenstand, mittelst dessen Soma in die andern Gefässe läuft. Durch Anwendung des Instrumentals unterscheidet es sich von *camū, kalaça, koça,*[2]) *droṇa*; es wird also wahrscheinlich auch eine andere Bestimmung als diese gehabt haben. Ich vermute, dass es zum Auffangen des aus der Seihe abfliessenden Saftes diente. Genaueres ist aber nicht festzustellen. Vielleicht ist es auch mit *sruva* gleichbedeutend.

4) droṇa

hat eine besondere Bedeutung nicht. Es steht im Singular und Plural, in letzterem am häufigsten, und scheint alle Gefässe, die aus Holz gefertigt waren, grosse wie kleine bedeuten zu können. Dass es ein grosses sein kann, zeigt der *avata droṇāhāva* X, 101, 7; andererseits geht aus IX, 33, 2; 15, 7 (man vergleiche dazu 85, 7); 67, 14 hervor, dass es soviel wie kalaça bedeutet. Aus IX, 96, 13 erfahren wir, dass die droṇa's Butter enthalten, *ghṛtavānti* sind.

Die damit verbundenen Verba[3]) sind farblos und stimmen am ehesten zu den bei kalaça gebrauchten.

---

[1]) Es kommen folgende drei Stellen in Betracht:

IX, 1, 2: *abhi yonim ayohatam*
druṇā sadhastham āsadat |

„ 65, 6: *yad adbhiḥ pariṣicyase*
mṛjyamāno gabhastyoḥ |
druṇā sadhastham açnuṣe ||

„ 98, 2: *pari ṣya suvāno avyayam*
rathe na varmāvyata |
indur abhi druṇā hito
hiyāno dhārābhir akṣāḥ.

[2]) Einmal steht allerdings hier der Instrum., aber in ganz andrer Weise, nämlich *koçena sikta.*

[3]) *abhy-arṣ* 65, 19; *abhi-krand* 67, 14; *abhi-kṣar* 33, 2; *pra-gam* VI, 37, 2; *abhi-dhāv* IX, 28, 4; 37, 6; *nanakṣe* 93, 1; *mṛj* 15, 7; *ava-sad* 96, 13; *abhy-asiṣyadat* 30, 4; *ā-sthā* VI, 44, 20.

5) vana

ist, wie schon der Name zeigt, ein Holzgefäss gleich droṇa. Mehrere Verse lehren, dass in einem vana Soma mit Milch gemischt wird[1]; dieser Umstand sowol als der IX, 96, 23[2]) ausgesprochene Vergleich zeigt, dass es gleich Kalaça sein kann. Seine Bedeutung ist aber umfassender. Aus II, 14, 9 *vane nipūtam vana unnayadhvam* ergibt sich, dass es ebensowol das Gefäss, in dem Soma nach seiner Reinigung steht, als das, womit geschöpft wird, bei den Gṛtsamadas bedeutet. Auf weitere Einzelheiten einzugehen, halte ich für überflüssig. Es bezeichnet nirgends ein bestimmtes Gefäss.

6) sruva, Löffel

wird I, 116, 24 als Mittel zum Schöpfen Somas angegeben. Man vergleiche dazu den pariplavā genannten Löffel des Rituals (z. B. Āp. XII, 20, 20) oder Sāyaṇa zu IX, 65, 6: *drumamayena pāriplavena pātreṇa gṛhyamānaḥ*).

Unklar sind *ararinda* I, 139, 10; *khārī* IV, 32, 17; *camriṣ* I, 56, 1.

Auf allgemeine Namen wie āhāva, dhāman, pātra, sadana einzugehen ist nicht erforderlich.

c) Das Schwellen des Soma.

Während des Kelterns wird widerholt das Āpyāyana, das „Schwellenlassen" vorgenommen. Dies Āpyāyana ist,

[1]) IX, 66, 9; 78, 2.

[2]) *sīdan vaneṣu çakuno na patvā*
somaḥ punānaḥ kalaçeṣu sattā.

Ebenso IX, 107, 10:
jano na puri camvor viçad dhariḥ |
sado vaneṣu dadhiṣe ||

wenn man es mit IX, 86, 47: *yad gobhir indo camvoḥ samajyasa ā suvānaḥ soma kalaçeṣu sīdasi* vergleicht. Andrerseits ist vaneṣu soviel als camūṣu, wenn man IX, 27, 3 mit 99, 8 vergleicht. Zu beiden Fällen stimmt,

wie S. 34 bemerkt, ein Hilfsmittel. Die Somapflanze muss, wie wir sahen, saftstrotzend sein; saftstrotzende Pflanzen aber braucht man nicht zu wässern. Dies ist nur dann erforderlich, wenn man Pflanzen hat, die entweder eingetrocknet sind oder schon den grössten Teil ihres Saftes abgegeben haben, so dass es sich nur darum handelt den noch in den Ueberresten enthaltenen Saft herauszuziehen.

Die Ritualschriftsteller gehen in ihren Ansichten über die Bedeutung des Āpyāyana aus einander, da die einen es als ein blosses Berühren, die andern es als ein Anfeuchten mit Wasser ansehen. Die erste Auffassung beruht aber auf einer blossen Deutelei, von der die älteren Texte nichts wissen. Die Maitr. Saṃh. sagt IV, 5, 5 (69, 11): *vasatīvarībhiḥ*[1]) *somam āpyāyayanti* / *na hi somena soma āpyāyate* und ähnlich etwas vorher.[2]) Auch der Commentar zu Aitareya Brāhmaṇa I, 26 sagt: *jalena prokṣaṇam āpyāyanam.* Dagegen meint der Erklärer von Kāt. VIII, 2, 6; IX, 5, 2, dass es nur ein Berühren sei, *ālambhanamātra*, und ebenso der von Çāṅkhāyana V, 8, 3 und Āpastamba XI, 1, 11, welch letzterer jedoch auch die andere Ansicht kennt.[3])

Die Frage, ob der Ṛgveda den Brauch des Āpyāyana

---

dass Soma in die Vanas erst fliesst, nachdem er seinen Weg durch die Seihe genommen hat. IX, 6, 5; 45, 5; 62, 8; 96, 23.

[1]) Ueber das Schöpfen dieser Vasatīvarīs siehe weiter unten.

[2]) IV, 5, 4 (68, 17): *çvātrāḥ stha vṛtraturā ity eṣa vā apāṃ somapīthaḥ* / *etaṃ vai viçvāmitro 'pāṃ somapītham vidāṃ cakāra* / *tasmai sindhavo dhokṣam anamanta* / *apāṃ vā eṣa somapītha* u. s. w.

[3]) *Āpyāyanaliṅgena mantreṇāvamarçanam evāpyāyanam* / *adbhiḥ secanam ity anye.* Bei einer späteren anderen Gelegenheit, beim Widerauffüllen der Kufen, das auch āpyāyana heisst, sagt derselbe Scholiast: somena vardhanam āpyāyanam / tenainam āpyāyayatīti liṅgāt / mantreṇābhimarçanam ity anye / tathābhimṛçerann ity āçvalāyanaḥ / kātyāyanas tv āha: āpyāyasva sametu ta iti dvābhyāṃ camasān ālabhante / somaṃ vāṣiñcatīti / baudhāyanas tu vasatīvarīḥ prakṛtyāha / tābhir āpyāyayet tābhir abhiṣuṇuyād iti. (XII, 25, 24).

kennt, ist sehr mit Vorsicht zu behandeln. Unter dem späteren Namen kommt es dort jedenfalls nicht vor. Die Verse I, 91, 16—18; X, 85, 5, welche von dem Schwellen Somas reden, beziehen sich, wie man längst erkannte, nicht auf die Pflanze, sondern auf den Gott. Eine weitere Stelle, IX, 67, 28, wahrscheinlich ebenfalls, wie sich später zeigen wird. Wollte man sie dennoch auf die Pflanze beziehen, so würde der Wunsch „sei saftstrotzend“ noch lange keine Wässerung der Pflanze in sich schliessen. Dagegen gibt es einige andere Verse, die auch für den Ṛgveda die Möglichkeit der Annahme einer Anfrischung der Somastengel mit Wasser ergeben. Von diesen führe ich vorläufig an:

IX, 74, 9:

adbhiḥ soma papṛcānasya te raso
avyo vāraṃ vi pavamāna dhāvati |

„Wenn du mit Wasser vereint bist, fliesst dein Saft, o Soma Pavamāna, über die Wollseihe.“ Einige andere Stellen finden später ihren Platz.

d) Kelterung und Läuterung.

I. Im Ritual.

Bei der im Ritual üblichen Form der Somapressung wird das Upāñçusavana und der Mahābhiṣava, die Hauptpressung, unterschieden. Ueber diese Pressungen lehrt Kātyāyana IX, 4, 1 ff. — ich gebe diese Vorschriften mit unwesentlichen Kürzungen — folgendes:

1. Sie setzen sich um das Fell. 2. 3. Im Norden davon der Adhvaryu und Opferer. Der Adhvaryu links von ihm. 4. Die drei andern (Pratiprasthātṛ, Neṣṭṛ, Unnetṛ), nachdem sie hinter (dem Fell) herumgegangen (im Süden). 5. Adhvaryu nimmt einen Stein mit den Worten: „auf Gott Savitṛ's

Geheiss u. s. w." und verharrt bis zum Hiṃkāra in Schweigen. 6. Dieser (zum Pressen des Upāṅçugraha dienende Stein) heisst Upāṅçusavana. 7. Er lässt den Opferer — über die sogenannten Nigrābhyāwasser[1]) die Worte sprechen: „Ihr seid Nigrābhyās u. s. w." 8. (Nach diesen Worten legt der Adhvaryu den Upāṅçusavanastein auf das Fell) und misst auf ihm fünfmal Soma der Reihe nach mit je einem der folgenden Sprüche ab:[2]) 1) dich für Indra mit Vasus und Rudras; 2) dich für Indra mit den Ādityas; 3) dich für Indra, den Bezwinger der Abhimātis; 4) dich für den Adler, der den Soma bringt; 5) dich für Agni, der Reichtum schenkt." 10. 11. Pratiprasthātṛ nimmt (von dem abgemessenen Soma) sechs Aṅçus und bringt je zwei zwischen die Finger (der linken Hand). 12. Mit den Worten „ihr seid schmackhaft, —" giesst (Adhvaryu über den Soma mit der Hotṛkufe) Nigrābhyās. 15. Er sagt: „nicht brich, nicht wanke" und schlägt mit dem Stein (auf den Soma)[3]). 16. So keltert er dreimal, jedesmal unter Zuguss von Wasser. 17. Beim ersten Gang schlägt er 8, beim zweiten 11, beim dritten 12 Mal.[4]) 20. Gang für Gang wirft er die schwach tropfenden Schossen in die Kufe des Hotṛ und lässt die Nigrābhaformel sprechen „von Ost und West u. s. w."[5]) (Nachdem er sie ausgedrückt hat, wirft er sie wider zurück).

---

[1]) Sie dienen zum Begiessen der Stengel und befinden sich in der Kufe des Hotṛ. Siehe Kāt. IX, 3, 15 und unten. Sie führen diesen Namen, angeblich, weil sie vom Opferer an die Brust zu halten sind.

[2]) d. h. er wirft je eine Handvoll von dem herbeigebrachten Soma auf den Stein. Āp. XII, 9, 3.

[3]) Āp. XII, 10, 2.

[4]) Āp. XII, 10, 4. 8. 9.

[5]) Nach den im Comm. zu Kāt. verzeichneten Vorschriften des Mānava spült er mit diesem Spruch die gepressten Stengel in dem Hotṛcamasa, drückt sie aus und wirft sie zurück. Āp. XII, 10, 11: die im Hotṛcamasa befindlichen Aṅçus (9, 8) presst er beim letzten Gang.

23. Er schöpft den Upāṅçugraha unter Hersagung je eines der drei Sprüche: „für Vācaspati“ „der Gott für die Götter“ „die süssen“ (jedesmal ein Drittel).

24. Pratiprasthātṛ hält (zur Zeit des Schöpfens mit der Rechten) das Upāṅçugefäss (in der Nähe des Adhvaryu) unter. 25. Von den (vorher von dem abgemessenen Soma) weggenommenen sechs Aṅçus legt er immer je zwei dazwischen, (indem er sie beim Füllen des Graha zwischen den Fingern über die Oeffnung des Gefässes hält).[1]) 28. Diese sechs legt er sodann auf den Soma nieder. 29. Darauf wischt er (mit der Wollseihe) den Upāṅçu, (und auch) den Antaryāma ringsum ab, ohne ihn abzusetzen. — (Nachdem er damit geopfert hat), 40. giesst er einen Teil von dem darin zurückgebliebenen Rest in die Āgrayaṇīsthālī und wirft einen Somastengel (in das Upāṅçugefäss) für die dritte Pressung. —

[1]) Āp. XII, 10, 5. 11. — Nach dem Comm. zu Kāt. IX, 4, 27 vollzieht der Adhvaryu dass Füllen so, dass der Soma, von diesen dazwischen gehaltenen Aṅçus gereinigt, mitten in das Grahagefäss läuft. Es ist nicht recht ersichtlich, mit welchem Gefäss das Eingiessen geschieht. Derselbe Comm. sagt, dass man mit dem Pavitra, also mit der Wollseihe, den Somasaft von dem Fell wegnimmt und dies Pavitra über den Aṅçus, die über den Graha gehalten werden, mit den Händen ausdrückt.

Danach würde das P. als eine Art Schwamm dienen. Ich finde nirgends angegeben, dass der Saft über das Fell in ein Gefäss liefe, in dem er aufgefangen würde. Es scheint, als ob die Stengel überhaupt nur angeschlagen und dann im Wasser ausgedrückt würden. Deutlicher als Kātyāyana sagt Āpastamba XII, 10, 6: *tasminn* (upāṅçupātre) *abhiṣutam adhvaryur añjalinā gṛhṇāti.* Das ist auch die Vorschrift andrer Sūtrakāras. Das Mānava sagt, nach einer Angabe im Commentar zu Kāt. IX, 4, 28: *aṣṭau kṛtvo 'bhiṣutya vācaspataye pavasvety upāṅçupātre 'ñjalinā tṛtīyagraham ānayati evam ekādaçakṛtvo 'bhiṣutya* u. s. w. Ebenso das Kāṭhaka: *abhiṣuṇuyād aṣṭakṛtva upāṅçusavanapāṇir añjalinopāṅçupātre somam āsiñcati* u. s. w. Daher sagt Yajñeçvaraçarman in seinem Āryavidyāsudhākara ganz richtig S. 84: *prātaḥsavane prathamata upāṅçugrahaparyāptaṃ somaṃ pṛthag abhiṣutya jale samāloḍya ca pūrvoktāṅçuṣaṭkād dvāv aṅçū upāṅçugrahapātropari nidhāya pratiprasthātā svahastāñjaligālitena somarasena tat pātraṃ pūrayitvā adhvaryuhaste dadāti.*

Diesem Upāñçugraha wird eine besondere Bedeutung zugeschrieben. Das Çat. Brāhm. sagt von ihm: *sarvaṃ vā eṣa grahaḥ sarveṣām hi savanānāṃ rūpam.*[1]) Der Grund ist wol der, dass seine drei Gänge mit ihrer Zahl von 8 resp. 11 und 12 Schlägen genau der bei den Savanas widerkehrenden Zahlenordnung, die selbst die Wahl der Metra beeinflusst, entsprechen. Das Brāhmaṇa führt dies IV, 1, 1, 8. 10. 12 näher aus.

Auf diese Vorpressung folgt die Hauptpressung, der Mahābhiṣava.[2])

Es presst nicht wie vorher nur einer, sondern vier, der Adhvaryu, Pratiprasthātṛ, Neṣṭṛ, Unnetṛ ihrem Platz entsprechend.[3]) 5, 2. Jede Pressung besteht aus drei Gängen und endet mit dem Āpyāyana. 3. Ins Belieben gestellt (ist die Zahl der Schläge).[4]) 4. Am Anfange jeden Ganges giesst er Nigrābhyāwasser zu, (um den Saft zu lösen).[5]) 5. Oder nur beim ersten, weil dies ausreicht. 6. Am Ende des Hersagens der Nigrābhaverse legt er die saftigen Schossen mit Hilfe eines dazu geeigneten Gefässes, der sogenannten Saṃbharaṇī[6]) in den (mit Wasser gefüllten) Ādhavanīya,[7]) spült, (drückt sie aus und) bringt sie (wider mit der Saṃbharaṇī)

---

[1]) IV, 1, 1, 5.

[2]) Siehe die Beschreibung bei Eggeling II, 256.¹

[3]) Jeder bekommt einen Stein und einen Teil der Somapflanzen.

[4]) nicht, wie früher, beschränkt. Alles andere verläuft wie bei der Vorpressung.

[5]) *rasapracyutyartham* oder *somam ārdrīkartum.*

[6]) Sie heisst so, weil der angeschlagene (abhiṣuta), saftige Soma in ihr gesammelt wird. Sie ist ein grosses aus Varaṇaholz gemachtes Gefäss, zu unterscheiden von der Pariplavā, welche zum Schöpfen von Soma aus dem Droṇakalaça in die Grahas u. s. w. dient.

[7]) Das ist der Name des Gefässes, in welchem der gepresste, noch ungereinigte Soma gesammelt wird. S. Kāt. IX, 5, 6 Comm. Āp. XII, 2, 12. Comm.

zurück, um sie auf die Presse zu werfen.[1]) 7. So noch zwei weitere Male. 8. In früherer Weise die Nigrābhyās.[2])

---

[1]) Die Reihenfolge ist nach dem Comm. zu Kāt. IX, 5, 6 diese: alle vier binden sich Gold an den Finger und nehmen ihren Stein; Angiessen der Nigrābhyās, Zerteilung des Soma in vier Teile und Ausschlagen Somas mit dem Pressstein in einer beliebigen Anzahl von Schlägen. Dies der erste Gang.

Nach Sammlung der etwa beiseite gefallenen Somateile und einer Ruhepause erneutes Ausschlagen Soma's. So der zweite Gang. Nach abermaliger Sammlung der dritte. Darauf begiesst er die Pflanzen, legt die leicht gepressten Somaschossen in den Hotṛcamasa, und lässt die Nigrābhaformel sprechen. Zum Schluss legt er die saftigen Schossen mittelst der Saṃbharaṇī in den Ādhavanīya genannten, mit Wasser gefüllten Kalaça, drückt sie aus u. s. w. wie oben.

Ganz entsprechend beschreibt Yajñeçvaraçarman den Mahābhiṣava (Āryavidyāsudhākara S. 85): *pratiprasthātṛprabhṛtayo bhūyasīṃ somavallīṃ pinṣanti* ; *adhvaryus tatra jalam āsiñcati* / *unnetā samyak piṣṭānāṃ somanāṃ kalkān ādhavanīyakalaçe nītvā prakṣipati* , *kiṃ ca marditasomakalkapiṇḍān jale samālodya niṣpīdya ca nīrasān nāçirapuñjān punar abhiṣavaṇaphalake samānīya nidadhāti.* Mit Rücksicht auf das Folgende führe ich bald hier die Schilderung der weiteren Vorgänge seitens desselben Autors an: *udgātṛsahāyapuruṣās teṣu nāçirapuñjeṣu droṇakalaçaṃ saṃsthāpya tasyopari daçāpavitraṃ prasārya tiṣṭhanti* *yajamānas tad vastraṃ nimnaṃ kṛtvā taduparī hotṛcamasaṃ dhārayan tiṣṭhati tata unnetā pāriplavānām ekenodañcanapātreṇādhavanīyakalaçāt somarasam udacya yajamānahastagatahotṛcamase punaḥpunaḥ prakṣipati* : *evaṃ yajamānahastasthahotṛcamasād droṇakalaçe nipatantyā somarasadhārayā antaryāmādīni katipayāni somapātrāṇi pūrayitavyāni* . *teṣu pūryamāṇeṣu droṇakalaço 'rdhapūritaḥ saṃpadyate* ; *tatas tathaiva dhārāsaṃpātenākaṇṭhaṃ droṇakalaçaḥ pūrayitavyaḥ* : *evam evottaraharirdhānaçakaṭasthaḥ pūtabhṛtsaṃjñakaḥ kalaço 'pi pūrayitavyaḥ* *kāni cid grahapātrāṇi droṇakalaçasthena kāni cit tūpabhṛtkalaçasthena somarasena pūryante.*

[2]) Comm. Aufgiessen der Nigrābhyās, Viertelung Somas, Schlagen (1) Sammeln (des herumgestreuten Soma) abermaliges Schlagen (2), widerum Sammeln, Schlagen (3), Āpyāyana, Hersagen des Nigrābha, Legen der Schösslinge in den Ādhavanīya mittelst der Saṃbharaṇī: so verläuft der zweite Abhiṣava. Ebenso der dritte (der auch wider aus drei Gängen besteht). Am Ende des Nigrābhaspruches legt der Adhvaryu seinen Stein in den Hotṛcamasa, lässt den Spruch dann ein viertes Mal sagen und darauf folgt das Saṃbharaṇa.

Upāṅçusava und Mahābhiṣava können nach einem folgenden Sūtra Kātyāyanas auch vereinigt werden; die Trennung beider scheint aber, da sie auch von Āpastamba und Hiraṇyakeçin gelehrt wird, das Gewöhnlichere zu sein. Auch eine Umstellung des Upāṅçu und Mahābhiṣava wird erwähnt; doch hat es keinen Zweck auf solche Einzelheiten einzugehen.

Auf die Pressung folgt die Reinigung Somas. Kātyāyana lehrt sie in folgender Weise: 14. 15. Nachdem die Udgātṛs den Droṇakalaça[1]) herbeigebracht haben, stellen sie ihn auf die Steine, deren Schlagflächen zuvor mit den Trestern bedeckt worden sind und breiten die Wollseihe über ihn so aus, dass ihr Saum nach oben, ihre Nābhi nach unten zu liegen kommt. 17. Der Unnetṛ (schöpft mit dem Udañcana den Soma) aus dem Ādhavanīya (und) giesst ihn auf die (im Hotṛcamasa befindlichen) Nigrābhyās. Darauf giesst der Opferer diese (Nigrābhyās mit dem Soma) in einem Guss auf die (von den Udgātṛs über den Droṇakalaça gehaltene) Seihe. Aus diesem (ununterbrochenen Guss werden) alle (acht) Grahas bis zum Dhruva (geschöpft).[2]) 18. Bei der Mittagspressung die ersten fünf (Çukra und Manthin, Āgrayaṇa, Marutvatīya, Ukthya). 19. Im Droṇakalaça befindet sich der gereinigte Soma (çukra) (bei allen drei Savanas). 20. Aus ihm (oder dem in 24 zu nennenden Pūtabhṛt) werden, falls keine besondere Vorschrift gegeben ist die noch übrigen Grahas geschöpft. 21. (Bei dem 3. Savana) wird der Graha für Savitṛ, der Pātnīvata und Hāriyojana, sowie die, welche (wegen der Länge der Zeit) eingetrocknet sind, aus dem Āgrayaṇatopf geschöpft. Alle Camasas aus dem Pūtabhṛt. 23. Eben daraus den Vaiçvadevagraha (abends). 24. Ebenso

---

[1]) Der Droṇakalaça (Comm. droṇākṛti) wird aus Holz gemacht, und zwar wie die Grahas aus Vikaṅkataholz (Āp. XII, 2, 11; 1, 5).

[2]) Ganz ähnlich die bei Kāt. angeführten Sūtras Kāṭhaka und Mānava.

die, für welche keine besondere Anweisung gegeben ist. 25. Mit der Wollseihe wischt er jeden Graha ab und setzt ihn mit den Worten „dies ist dein Platz“ auf seine Stelle.

6, 26. Nachdem er (die Grahas vom Antaryāma bis zum Dhruva aus jenem ununterbrochenen Guss geschöpft und durch den dabei abfliessenden Soma) den Droṇakalaça halbgefüllt hat, giesst der Opferer (sunvant) alles (im Hotṛcamasa) befindliche zu. 27. 28. Adhvaryu, Pratiprasthātṛ, Prastotṛ, Udgātṛ, Pratihartṛ und Opferer fassen sich an und gehen hinaus, der Adhvaryu zuerst, die andern je nach der Zahl. 30. Sie opfern den Vipruṣ-Homa mit dem Vers der Vāj. Saṃh. „welcher Tropfen“ (VII, 26).

32. Adhvaryu nimmt zwei Halme von der Vedi. 33. Sie gehen gebückt nach Norden (südlich von der Grube zu dem Bahiṣpavamānadeça in der Mitte der Vedi). 34. Den einen Halm wirft er auf die Grube mit dem Vers „der Götter“. (VII, 26). 35. Den andern leise vor die (am Bahiṣpavamānaplatz sitzenden) Udgātṛs. 36. Während (die Udgātṛs die Einleitung) flüstern, leitet (der Adhvaryu) den Gesang der Läuterungsverse, indem er dem Prastotṛ zwei Halme gibt, mit folgendem Spruch ein: „Soma reinigt sich, Soma reinigt sich für dies Brahman, für dies Kṣatra, für den Somaopferer, er reinigt sich zur Speise u. s. w.“

7, 2. (Adhvaryu und Pratiprasthātṛ) setzen sich (vor die sitzenden Udgātṛs hin) mit dem Gesicht nach Westen. 3. Der Opferer südlich. 4. Beim Singen des Stotra giesst der Unnetṛ den Ādhavanīya in den Pūtabhṛt, über den er die Seihe gelegt hat.[1]) 8. (Unmittelbar nach dem Bahiṣpavamānastotra schöpft Adhvaryu) aus dem Droṇakalaça oder Pūtabhṛt (mit dem Pariplavālöffel) den Āçvinagraha mit den Worten „welche Geissel . .“ (VS. VII, 11).[2])

[1]) Ādhavanīya und Pūtabhṛt sind Thongefässe.

[2]) Im Gegensatz zu den früheren Dhārāgrahas, den aus dem ‚Guss‘ geschöpften Grahas, ist dies ein Adhārāgraha.

II. Im Ṛgveda.[1])

Es lässt sich nicht behaupten, dass diese dem Ritual angehörende Form der Somagewinnung und Verteilung in die einzelnen Gefässe in gleichem Umfange schon der Zeit des ṚV. angehört hätte. Es fehlt uns andererseits auch die Möglichkeit dies zu leugnen. Bei Beurteilung solcher Fragen dürfen wir nicht vergessen, den Umstand in Betracht zu ziehen, dass den im Wesentlichen die Tätigkeit der Hotṛs berücksichtigenden Liedern die Veranlassung sich mit den Handlungen der Adhvaryus näher zu befassen fehlte. Schon aus der grossen Zahl von Priestern im ṚV., sowol Hotṛs, als Adhvaryus [2]), geht hervor, dass die feierliche Somapressung kein einfaches Ding mehr gewesen ist und an Zahl der Ceremonien hinter der späteren Zeit nicht erheblich zurückgestanden haben wird. Ueber ihre Einzelheiten habe ich über das hinaus, was früher s. v. grāvan bemerkt wurde, nichts anzuführen. Es scheint, als ob die zerspringenden Stengel oder die hervorquellenden Tropfen einen zischenden, singenden Ton von sich gaben. IX, 67, 18:

te sutāso madintamāḥ
çukrā vāyum asṛkṣata

IX, 50, 1; 1, 8; 97, 17 (?). Einiger Worte bedarf die Läuterung. Wir sahen, dass bei der Vor- und Hauptpressung Soma in zweierlei Weise gereinigt wurde, mit einigen in die Hand genommenen Añçus bei der ersteren, mit einer Seihe aus Wolle bei der letzteren. Es ist nicht festzustellen, ob der ṚV. jene Form kannte. Einige Ausdrücke weisen darauf hin, wie ṚV. II, 14, 8 „bringet dem berühmten den in den Händen gereinigten Soma dar“ [3]) und IX, 71, 3: „von den Steinen gepresst läutert er sich in den Händen.“ [4])

---

[1]) Verschiedenes hiervon hat schon Ludwig III, 376. 384 berührt.
[2]) S. oben S. 145. 156. 167.
[3]) *gabhastipūtaṃ bharata çrutāya.*
[4]) *adribhiḥ sutaḥ pavate gabhastyoḥ.*

Diese Worte stimmen mit dem Verse überein, der grade bei dieser Form der Reinigung angewendet wird,[1]) *vācaspate pavasva vṛṣṇo aṅçubhyāṃ gabhastipūtaḥ* „läutere dich, o Herr der Rede, von beiden Schossen des Starken in den Händen gereinigt.“ Aber dennoch ist die aus diesem Vergleich gewonnene Gewissheit nicht gross, weil die Möglichkeit bestehen bleibt, dass gabhastipūta im ṚV. kein Terminus, sondern nur ein allgemeiner Ausdruck sein soll, der ebenso gut auf die Reinigung mit der wollenen Seihe, bei der ja die Hände auch tätig sind, passt.[2]) Um so sicherer ist das Vorhandensein der zweiten Form, deren notwendiges Hilfsmittel die aus Schafhaaren hergestellte Somaseihe ist. Sie ist sehr oft und unter verschiedenen Namen erwähnt: *aṇva* IX, 16, 2; *aṇvāni meṣyaḥ* 86, 47; 107, 11, *avi* (plur.)[3]), *tvac* (*avya*, *avyaya*), *pavitra* mit und ohne *avya* (*avyaya*), *meṣī* (plur.)[4]), *rūpa* (*avyaya*),[5]) *roman* mit und ohne *avyaya*, *vāra* mit und ohne *avya* (*avyaya*), mit dem Gen. *avyaḥ*, *sānu* mit und ohne[6]) *avya* (*avyaya*), *adhi ṣṇubhir avīnām*, *hvaras* (plur.). Nicht ganz klar ist IX, 66, 9: *avye jīrāv adhi ṣvaṇi*. Dass zur Anfertigung der Seihe Stäbchen verwendet werden, ist nirgends nachzuweisen. Die Erklärung von *vip* in diesem Sinne durch das PW. ist ganz zweifelhaft.

Soma wird auf die Seihe ausgegossen. *avyo vāreṣu siñcata* heisst es IX, 63, 10. 19 und ähnlich.[7]) Die weitaus

---

[1]) Vāj. Saṃh. VII, 1; Taitt. Saṃh. I, 4, 2.

[2]) Man vgl. z. B. ṚV. IX, 86, 34:

pavamāna mahy arṇo vi dhāvasi
sūro na citro avyayāni pavyayā
gabhastipūto nṛbhir adribhiḥ sutaḥ —

[3]) II, 36, 1; IX, 86, 11; 91, 2. Soma heisst daher auch *atyavi*.

[4]) IX, 8, 5: *sṛjānam ati meṣyaḥ*.

[5]) IX, 16, 6. Daher ist das P. auch sein Kleid 101, 15.

[6]) IX, 26, 5. Man vergleiche damit IX, 50, 2. 3.

[7]) IX, 17, 4; 27, 2; 42, 4. Dahin ist auch der Ausdruck *ā-sṛj* zu ziehen IX, 16, 3 *somaṃ pavitra ā sṛja*; 51, 1; 62, 21 u. s. **Er läuft über das pavitra: *pari-dhāv* u. s. w.**

häufigste Bezeichnung dieses durch die Seihe gehenden Somasaftes ist *pavamāna* oder *punāna*, das gebräuchlichste Wort zur Bezeichnung der Handlung lautet wie bekannt *pū*. Daneben steht ein zweites Verbum *mṛj*,[1]) das allgemeiner und unbestimmter als jenes ist. Denn es wird nicht nur bei der Läuterung mit der Wollseihe, sondern zugleich bei dem Zusatz von Wasser und Milch angewendet. So steht IX, 91, 2 *marmṛjāno 'vibhir gobhir adbhiḥ;* 68, 9: *adbhir gobhir mṛjyate*; 86, 11: *marmṛjāno 'vibhiḥ sindhubhiḥ*; sogar von den Steinen heisst es X, 76, 7 *marjayanta āsabhiḥ.*[2])

3. Der reine unvermischte Somasaft.

Das Ritual unterscheidet *Soma çuddha* und *çukra* und versteht unter jenem die von allem Unzugehörigen durch Auslesen befreiten Somapflanzen,[3]) unter diesem den durch die Seihe geläuterten Somasaft. Im Ṛ V. hat *çuddha* diese Bedeutung noch nicht. IX, 78, 1 (S. 52) lehrt, dass *çuddha* in ihm auf den durch die Seihe gereinigten Saft zu beziehen ist. Das ist wol auch VIII, 84 (95), 7[4]) der Fall, obwol die Wortspielereien dieses Verses[5]) eine sichere Deutung ausschliessen. Viel häufiger als çuddha werden zwei andere

[1]) IX, 107, 22: *mṛjāno vāre pavamāno avyaye.* Siehe ferner 36, 4; 64, 5; 68, 7; 86, 6; 97, 3; 107, 11. 17 u. s. w.

[2]) Auch mit *go* allein ist *mṛj* verbunden. Eins von den wenigen dafür vorhandenen Beispielen ist IX, 43, 1: *yo atya iva mṛjyate gobhir madāya haryataḥ*; ebenso mit *ap* IX, 109, 17: *vājy akṣāḥ — adbhir mṛjāno, gobhiḥ çrīṇānaḥ.*

[3]) Siehe oben S. 71.

[4]) *çuddha āçīrvān mamattu.*

[5]) *indraṃ çuddham, çuddhena sāmnā, çuddhair ukthaiḥ.*

Adjektive zur Bezeichnung des gereinigten oder wenigstens noch unvermischten Trankes[1]) verwendet: *çukra* und *çuci*.

Für *çukra* ergeben das Zusammenstellungen wie *gavāçir*, *manthin*, *çukra* in III, 32, 2[2]) oder *çukrā manthinā* IX, 46, 4 einer-, *çukrā gavāçiraḥ* I, 137, 1; IX, 64, 28; Vāl. 4, 10 u. s. andrerseits; ferner Verse wie VIII, 2, 10: *çukrā āçiraṃ yācante* „die reinen verlangen nach der Beimischung"; IX, 33, 2: *çukrā — vājaṃ gomantam akṣaran* „die reinen strömten — zu der Speise aus Kuhmilch."[3])

Mit *çukra* fast gleichbedeutend ist *çuci*. *Çuciḥ punānas tanvam arepasam* fliesst er auf die Seihe (IX, 70, 8; 72, 4). Auch dieses wird mehrfach dem mit Zusätzen versehenen Somasaft gegenüber gestellt. I, 5, 5 stehen *somāso dadhyāçiraḥ* gegenüber den *sutāḥ çucayaḥ*, ebenso I, 30, 2:

çataṃ vā yāḥ çucīnāṃ
sahasraṃ vā samāçirām
ed u nimnaṃ na rīyate

„der hundert von reinen oder tausend von gemischten Somas trinkt, in ihn fliesst es wie ins Thal hinab." Vāl. 4, 10 oder VIII, 2, 9:

çucir asi purunişṭhāḥ
kṣīrair madhyata āçīrtaḥ |
dadhnā mandiṣṭhaḥ çūrasya ||

„ungemischt bist du an vielen Orten, mit Milch in der Mitte (des Tages?) gemischt, mit saurer aber am erfreuendsten für den Helden."

VIII, 90 (101), 10:

piba çuciṃ somaṃ gavāçiram u. s. w.

Der unvermischte Soma gebürt Vāyu vor allen andern Göttern. Er allein heisst *çucipā* VII, 90, 2; 92, 1; X,

---

[1]) Ein erheblicher Wasserzusatz war, wie sich aus dem Folgenden ergeben wird, in jedem Falle dabei.

[2]) *gavāçiraṃ manthinam indra çukraṃ pibā.*

[3]) Abweichend hiervon ist der Sprachgebrauch Vāj. Saṃh. 8, 57, wo *çukraḥ* (*kṣīraçrīḥ, manthī saktuçrīḥ*) den milchgemischten Soma bedeutet.

100, 2; *çukrapūtapā* VIII, 46, 26. In den Hymnen wird oft der unvermischte Soma gerade als sein Trank erwähnt.[1]) Ausser ihm hat nur noch der mythologisch und rituell eng mit ihm verbundene Indra in annähernd gleichem Maasse daran Teil. Indra ist Empfänger des unvermischten Trankes I, 84, 4; IX, 72, 4; 86, 13; Vāl. 4, 10; AV. IV, 24, 4; öfter mit Vāyu zusammen I, 135, 5. 6; II, 41, 3; VII, 90, 1; 91, 4; an der letzten Stelle heissen sie zusammen *çucipā*.

Von Fällen, wo andern Göttern, als Vāyu, Indra-Vāyu reiner Soma geopfert wird, habe ich nur I, 137, 1 notirt, der eine Spende für Mitra-Varuṇa nennt und IX, 97, 20, wo die Viçve devāḥ zu den „çukrāsaḥ somāḥ" zu kommen aufgefordert werden.[2]) Das ṛgvedische Ritual macht also deutlich einen Unterschied.

Die Darbringung unvermischten Somas für Indra-Vāyu steht in Uebereinstimmung mit dem Brauch des späteren Rituals. Denn bei den Dvidevatya-grahas wird der erste ohne Zutat für Vāyu und Indra-Vāyu geopfert[3]), wäh-

---

[1]) II, 41, 2:

niyutvān vāyav ā gahi
ayaṃ çukro ayāmi te /

I, 135, 3. 6:

adhvaryubhir bharamāṇā ayaṅsata
vāyo çukrā ayaṅsata

V, 43, 3:

pra vāyave bharata cāru çukram.

Ferner I, 134, 5; IV, 47, 1; VII, 64, 5; 90, 2; VIII, 90, (101) 9. 10. Maitr. Saṃh. IV, 14, 2 (216, 6) u. s.

Natürlich ist damit nicht ausgeschlossen, dass Vāyu auch mit Milch gemischten Soma wie die andern Götter empfängt. Dies wird ausdrücklich betont. I, 23, 1; VIII, 90 (101), 10.

[2]) Die erste Stelle ist nicht einmal sicher.

[3]) Siehe Çat. Br. IV, 1, 3, 1 ff. Sie erhalten, wie die andern Götter, bei andrer Gelegenheit auch gemischten Soma ṚV. II, 41, 3; V, 51, 7.

rend der für Mitra-Varuṇa einen Milchzusatz, der für die Açvins, wenn auch nicht mehr in Wirklichkeit, so doch wenigstens dem Wortlaut nach eine Beimischung von Honig enthält.[1])

Es fehlt nicht an Anzeichen dafür, dass manche Çrotriyas jener Zeit die Darbringung unvermischten Somas überhaupt verwarfen. Dies scheinen hauptsächlich Kaṇvasöhne gewesen zu sein, denn fast alle Stellen, welche ich namhaft machen kann, stehen grade im achten Buch.[2]) Die Kaṇvas müssen nicht überall in gleichem Ansehen gestanden haben. Ein Zauber, der AV. II, 25, 3 gegen einen *Kaṇva arāya asṛkpāvan* gerichtet ist, spricht eben keine grosse Verehrung für diesen Namen aus. Āp. XIII, 7, 5 wird verboten einem Kaṇva oder Kaçyapa zu geben: „der Grund ist unentschieden," sagt der Commentar.

Die Kaṇvas standen in Beziehungen zu den fünf

---

[1]) ib. IV, 1, 5, 17. 18.

[2]) VIII, 2, 5:

na yaṃ çukro na durāçīr
na tṛprā uruvyacasam |
apaspṛṇvate suhārdam

besagt, dass weder ungemischter noch schlecht gemischter Soma Indra abwendig machen (tṛpra ist mir nicht klar). v. 9 (s. S. 205) ist Soma *kṣīrair* und *dadhnā āçīrtaḥ* am berauschendsten (im Gegensatz zu çuci) genannt. Im 10. Vers derselben Hymne heisst es: *çukrā āçiraṃ yācante* „die reinen verlangen nach einem Zusatz." v. 28: *çrītāḥ somā! ā yāhi.* Siehe auch v. 3. So ist wol auch v. 14 ebenda zu erklären, indem man *agu* nicht als „einen, der keine Kühe hat," sondern als einen „der keine Milch beimischt" übersetzt (*ukthaṃ cana çasyamānam agor arir ā ciketa na gāyatraṃ gīyamānam*). Ferner ist die Āçir als „die beständige" VIII, 31, 5 bezeichnet: *yā dampatī — sunuta ā ca dhāvataḥ — nityayāçirā.* X, 27, 1 ist ein *anāçīrdā* erwähnt (*anāçīrdām aham asmi prahantā*). PW. übersetzt „den der die Erwartung nicht erfüllt." Wäre es nicht richtiger zu sagen „den, der keine Āçir spendet"? Ganz ebenso liegt in Maitr. Saṃh. IV, 7, 4 (98) ein Tadel des ungemischten Soma: *prajāpatir vā etam amanyata somaṃ hoṣyan | tam agnir abravīt na mayi tvam etam asuryaṃ somaṃ hoṣyasy açṛtam advitīyaṃ dvitīyam astv iti | yad dhānābhiḥ çrīṇāti çṛtatvāyātho dvitīyatvāya.*

Völkern [1]) und dies kann leicht der Grund sowol für rituelle als andere Gegensätze geworden sein. Es wäre nicht unmöglich, dass die lebhafte Betonung der Notwendigkeit eines Zusatzes bei den Kaṇvas oder wenigstens bei den Verfassern dieses Liedes ihren Ursprung in der Wahl einer andern Pflanzenart hatte, deren Saft allein nicht hinreichenden Wohlgeschmack hatte: „*taṃ te yavaṃ yathā gobhiḥ svādum akarma çrīṇantaḥ* heisst es v. 3 unsers Liedes: „ihn haben wir für dich, wie Gerste mit Milch ihn mischend, süss gemacht.“ Doch ist darüber nichts zu ermitteln.[2])

Die Farbe des aus der Kelter kommenden Soma wird oft erwähnt; er heisst *babhru*,[3]) *aruṇa*,[4]) am häufigsten *hari*,[5]) ganz so wie die der Schossen selber rötlich oder hellgelb sein muss. Die Milch nimmt dafür seine Farbe an.[6])

Wie die Pflanze, so duftet auch ihr Saft. Im Avesta heisst sie wie oben erwähnt hubaoidhiṣ, im Mantra-Brāhmaṇa II, 4, 14 wird ihr Wohlgeruch als ihr Hauptkennzeichen erwähnt. Das Gleiche wird von dem Saft an zwei Stellen des Ṛgveda gesagt, IX, 97, 19:

sahasradhāraḥ surabhir adabdhaḥ pari srava —

und IX, 107, 2:

nūnaṃ punāno 'vibhiḥ pari srava
adabdhaḥ surabhintaraḥ |

Wir haben auch aus der späteren Zeit ein Zeugnis über den

---

[1]) s. oben S. 142.

[2]) Dass der Somastengel sonst an und für sich süss heisst, ist S. 35 und 46 gezeigt worden.

[3]) IX, 33, 2; 63, 4. 6.

[4]) IX, 40, 2; 45, 3 (*uta tvām aruṇaṃ vayaṃ gobhir añjmo madāya kam*); auch *aruṣa* IX, 61, 21; *çoṇa* IX, 97, 13.

[5]) IX, 3, 9:
eṣa pratnena janmanā
devo devebhyaḥ sutaḥ |
hariḥ pavitre arṣati ||

Ferner 7, 6; 65, 8. 12. 25; 70, 8; 72, 1. 5; 86, 6 u. s.; *babhru* und *hari* zugleich IX, 98, 7.

[6]) Taitt. Brāhm. III, 7, 13, 2 s. S. 52.

von Soma ausgehenden Geruch, der aber, sei es bewirkt durch die Wahl anderer Pflanzen oder Verdorbenheit des Trankes, nicht immer Wohlgeruch gewesen sein muss. Das Çat. Brāhm. sagt IV, 1, 3, 6: er roch ihnen faulig. Sauer und faulig wehte er sie an. Er war weder geeignet zur Darbringung noch zum Essen. 7. Die Götter sprachen zu Vāyu: „Vāyu, durchwehe ihn, mache ihn uns schmackhaft.“ „Was wird mir dafür?“ „Nach dir sollen diese Schalen heissen.“ 8. „Ja“, sprach er; „aber blast ihr mit“. 9. Soviel die Götter von dem Geruch beseitigten, legten sie in das Vieh. Daher ist beim (todten) Vieh Aasgeruch. Deshalb soll einer vor Aasgeruch nicht die Nase schliessen. Denn das ist der Geruch des Königs Soma.[1])

4. Die Zusätze zum Somatrank.

Ṛ V. V, 27, 5 spricht von *somās tryāçiraḥ*[2]) und beweist damit, dass Soma drei verschiedene Arten von Zusätzen (Āçir) beigemischt wurden, die durch die Worte *gavāçir, dadhyāçir, yavāçir* näher bestimmt werden: süsse Milch, saure Milch und Gerste. Für diese Zusätze oder für einzelne davon hat der Ṛ V. ausser *āçir* verschiedene allgemeine Namen. Ich habe aufgezeichnet: *vastra, vāsas, atka.*

IX, 8, 6: *punānaḥ kalaçeṣv ā*
vastrāṇy aruṣo hariḥ |
pari gavyāny avyata ||

„sich läuternd hüllte der rötliche, goldene in den Kufen sich

[1]) Maitr. Saṃh. IV, 5, 8 (75, 1 ff.).

[2]) Dasselbe sollen vielleicht auch VIII, 2, 7 die *traya indrasya somāḥ sutāsaḥ* („die drei Arten von Soma“) sein. Man vgl. auch I, 135, 8. Anders Bergaigne I, 179.

in Milchgewänder ein." 96, 1; 101, 14; 107, 13[1]); 104, 4.[2])

69, 4: *atkam na niktam pari somo avyata*

5. *amṛktena ruçatā vāsasā harir*

amartyo nirṇijānaḥ pari vyata |

Diese Milchzusätze werden darum auch mit einem Schmuck oder Prachtgewand verglichen, das Soma anlegt:

IX, 14, 5: *gāḥ kṛṇvāno na nirṇijam*

ähnlich 86, 26; 95, 1; 107, 26; 68, 1; 82, 2.

Hieraus folgt, dass wir auch das einige Male in gleichem Zusammenhange angewendete *çrī* als „Schönheit", „Schmuck" übersetzen müssen.

IV, 41, 8:

çriye na gāva upa somam asthuḥ

indram giro varuṇam me manīṣāḥ ||

„Die Milch ist zu Soma, ihm wie zum Schmuck, es sind meine Lieder zu Indra, zu Varuṇa meine Gedanken gegangen."

IX, 16, 6:

punāno rūpe avyaye

viçvā arṣann abhi çriyaḥ |

çūro na goṣu tiṣṭhati ||

„strömend zu allen Schönheiten."

VIII, 61 (72), 13:

ā sute siñcata çriyam

rodasyor abhiçriyam |

rasā dadhīta vṛṣabham ||

„Giesset ein in Soma, was ihn schmückt." [3])

---

[1]) *ā — arjune atke avyata.*

[2]) *gobhiṣ ṭe varṇam abhi vāsayamasi*; IX, 8, 5: *sam gobhir vāsayāmasi*; 86, 27: *pari gobhir āvṛta* u. s. w. Wol auch 97, 15: *pari varṇam bharamāṇo ruçantam.*

[3]) In andrer Weise ist die Schafwollseihe der „Schmuck" IX, 70, 7. Es ist daher schwer zu sagen, ob 99, 1 *çukrām vayanty asurāya nirṇijam* sich auf diese oder auf die Milch (wie *çukrā upastir* 62, 28 oder *upastaraṇa nabhasmaya* 69, 5) bezieht.

Einige Male steht *abhiçrī*,[1]) das vielleicht aber nicht in gleichem Sinne wie *çrī*, sondern in Anlehnung an das Verbum *abhi-çrī*[2]) als Beimischung aufzufassen ist. Doch kann diese Etymologie auch trügerisch sein; denn mehrfach wird *abhiçrī* in einer Weise verwendet, die den Gedanken, dass es nur eine Verstärkung von *çrī*[3]) sei, nahe legt.

Ein drittes Wort ist *rūpa*, in gleichem Sinn wie *nirṇij* und *çrī* verwendet.

IX, 25, 4: *viçvā rūpāṇy āviçan*
punāno yāti haryataḥ

„in alle Schönheiten eingehend wandelt, sich läuternd, der begehrenswerte." 34, 4:

saṃ rūpair ajyate hariḥ[4]) /

64, 8; 111, 1.

Daher heisst es IX, 81, 1, dass die Somas reich geschmückt (supeças) in Indras Leib gehen.

Eine weitere allgemeine Bezeichnung scheint in einzelnen Fällen *rasa* zu sein. Soma heisst III, 48, 1 *rasāçir*[5]); VI, 47, 1 *rasavant*; IX, 97, 14 *rasāyyaḥ payasā pinvamānaḥ*.[6])

Ferner *sūda*, da Pischel's Erörterungen über dieses Wort in der Hauptsache richtig sind. (Ved. Stud. I, 73).

---

[1]) IX, 79, 5; 86, 27.

[2]) cf. IX, 1, 9; 11, 2.

[3]) Pischels Erklärung von janaçrī, adhvaraçrī u. s. w. (Ved. Stud. I, 54. 55) halte ich nicht für richtig.

[4]) Auch aus dem Vergleich *rājāno na praçastibhiḥ somāso gobhir añjate* IX, 10, 3 geht hervor, dass die Milch als „Schmuck" gilt.

[5]) Aus diesem Wort, mit gavāçir, tryāçir u. s. w. verglichen, ergibt sich am deutlichsten, dass *rasa* allgemein die Zusätze bezeichnet.

[6]) Vergleiche IX, 113, 5:

satyamugrasya bṛhataḥ /
saṃ sravanti saṃsravāḥ
saṃ yanti rasino rasāḥ —

rasin heisst nicht bloss „saftig", sondern auch soviel wie *rasavant* = *rasāçir* d. i. „mit Zusätzen versehen".

Ein allgemeiner Ausdruck ist auch *prayas*; in einzelnen Fällen z. B. II, 19, 1 bezeichnet es Soma selbst, in andern die seine Darbringung begleitenden Spenden z. B. III, 30, 1: *sunvanti somam dadhati prayāṅsi*[1]); daher der Veda von *soma prayasvant* (z. B. IX, 46, 3; 66, 23) spricht.

In folgenden Fällen wahrscheinlich auch *nabhas*:

IX, 83, 5:

nabho vasānaḥ pari yāsy adhvaram

97, 21:

pari srava nabho arṇaç camūṣu[2])

69, 5:

upastaraṇam camvor nabhasmayam

71, 3:

pavate gabhastyor | vṛṣāyate nabhasā:

1. Die Mischung mit Wasser.

Das Ritual unterscheidet die Vasatīvarī- und Ekadhanā-wasser, von denen man die ersteren tunlichst aus einem Flusse schöpfen muss, der sich durch einen Berg bricht. Man soll es tun, wenn die Sonne von einer Wolke beschattet wird, oder wenigstens im Schatten seiner Person, eines Baumes oder eines Hügels. Geht die Sonne unter, ehe diese Wasser geholt sind, so muss man nach einigen der Sonne dargebrachten Spenden einen Feuerbrand über den Topf halten, ein Goldstück hineintun und schöpfen. Auch das in dem Kübel eines Brahmanen befindliche Wasser verrichtet denselben Zweck, wenn dieser schon Soma geopfert hat.[3])

Diese Vasatīvarīs sind dazu bestimmt, an die Soma-

---

[1]) An einer Stelle (III, 43, 3) sind sie als *ghṛtaprayas* specialisiert.

[2]) Wir sahen Seite 172, das Indu in den Camūs mit Milch gemischt wird. Nabhas könnte sonst auch die Wasserzusätze bedeuten.

[3]) Nähere Vorschriften bei Āpastamba XI, 20, 5; Çat. Br. III, 9, 2; Kāt. VIII, 9.

pflanze angegossen zu werden.[1]) Sie werden in drei Teile für die drei Savanas geteilt.[2]) Aus den Vasatīvarīs füllt man, bevor die kleine Pressung beginnt, den Hotṛcamasa.[3]) Diese darin befindlichen, zum Begiessen der Pflanzen dienenden Wasser nennt man die Nigrābhyās.

Die zweite Sorte, die Ekadhanās,[4]) werden frühmorgens (natürlich vor der Somapressung) aus fliessendem Wasser geschöpft in einer Entfernung vom Opferplatz, auf die man noch die Stimme des recitierenden Hotṛ's hören kann. Er schöpft drei oder mehr Töpfe und ausserdem den Maitrāvaruṇacamasa voll[5]) mit den Worten: „ich nehme dich, den Saft für Soma vom Mūjavant."

Diese Ekadhanās dienen ausschliesslich zum „Verschneiden" Somas und werden dem Saft selbst zugesetzt.[6]) Sie dienen nämlich dazu den Ādhavanīyaeimer zu füllen. So heisst es z. B. Āpastamba XII, 16, 11: von den Ekadhanās giesst er nach Bedürfnis,[7]) ausserdem alles im Mai-

---

[1]) S. z. B. Comm. zu Āp. XI, 20, 5: *somopasargārthā āpaḥ.*

[2]) Çat. Br. III, 9, 2, 3. Siehe Eggelings Note dazu.

[3]) Çat. Br. III, 9, 3, 30; 4, 14. Kāt. IX, 3, 15. Āp. XII, 9, 1.

[4]) Kāt. IX, 2, 23; 3, 7 ff.; Āp. XII, 5, 5.

[5]) Çat. Br. III, 9, 3, 34. Kāt. IX, 2, 23.

Yajñeçvaraçarman sagt im Āryavidyāsudhākara S. 82 über diese Wasser: *ṛtvigādayo dvijās — nātidūre pravahantīṃ mahānadīṃ gatvā ātapacchāyayoḥ sandhau pravahantīr apaḥ somābhiṣavāyopayokṣyamāṇāḥ samāhṛtya yajñaçālāyāṃ sthāpayanti / āsām apāṃ vasatīvarīti nāmadheyaṃ çrutiprasiddham /* S. 84 — *adhvaryuṇā niyuktāç camasādhvaryavo yajamānapatnī ca samanantaroktair ghaṭair jalam āharanti / tatra puruṣāhṛtasya jalasya ekadhanam iti saṃjñā patnyāhṛtasya tu pānnejanam iti saṃjñā çrutau prasiddhā / vasatīvarīsaṃjñakānāṃ pūrvoktānāṃ saṃpratyuktānāṃ ca dvividhānāṃ apāṃ tṛtīyāṅçam ādhavanīyakalaçe 'dhvaryur ninayati / çiṣṭam udakaṃ surakṣitaṃ sthāpayati.* Diese Angaben sind ganz nach Kātyāyana gemacht.

[6]) Āp. XII, 2, 13 *somavardhanārthāḥ.*

[7]) nämlich soviel als nötig ist, die erforderte Menge von Saft für die Morgenpressung u. s. w. herzustellen. Comm.: *yāvatībhir vardhitaṃ rasaṃ prātaḥsavanāya paryāptaṃ manyeta tāvatībhiḥ.*

trāvaruṇacamasa befindliche Wasser in den Ādhavanīya und giesst dann den im Ādhavanīya befindlichen (mit Wassern versetzten) Soma teilweis [1]) in den Pūtabhṛt, nachdem er zuvor über diesen die Wollseihe gebreitet hat.

Es ist nicht möglich, all diese Einzelheiten des Rituals in den Ṛgveda hinein zu verfolgen. Wir haben in X, 30 eine Hymne, die beim Holen des Wassers angewendet wird und ihrem Inhalt nach auch für diesen Zweck gedichtet ist. Man vergleiche z. B. die Worte des dritten Verses: „geht nach Wassern zu dem Samudra; den Sohn der Wasser verehret mit Havis. Der möge euch jetzt eine reine Welle geben. Presset ihm süssen Soma.“ Es wird also anzunehmen sein, dass die Handlung des Wasserschöpfens schon im Ṛgveda mit einer gewissen Feierlichkeit vor sich ging. Früher ist erwähnt worden, dass auch der Brauch des Āpyāyana dem Ṛgveda nicht unbekannt gewesen sein wird, obwol er dort wol noch nicht mit gleicher Regelmässigkeit wie später zur Anwendung kam. Noch weniger lassen unsre Texte einen Zweifel an der Versetzung des Saftes mit Wasser übrig. Wir besitzen eine ganze Reihe von Versen, in denen ein dem späteren ähnliches Verfahren, nämlich ein Spülen und Ausdrücken der Somastengel in einem mit Wasser gefüllten Gefäss oder das Eingiessen des Somasaftes in einen Wasserkübel vorausgesetzt wird. Ich führe folgende Beispiele an:

IX, 30, 5:

apsu tvā madhumattamam
hariṃ hinvanty adribhiḥ |

IX, 53, 4:

taṃ hinvanti madacyutam
hariṃ nadīṣu vājinam |

[1]) Soviel wie zum Füllen von Camasas nötig ist, bleibt. Kāt. IX, 3, 21. 22 schreibt vor ausser dem Wasser im Maitrāvaruṇacamasa ein Drittel der Vasatīvarīs und ebenso viel von den Ekadhanās in den Ādhavanīya zu giessen. Auf dieser Vorschrift beruht wahrscheinlich die Angabe Yajñeçvaraçarmans oben.

IX, 86, 25:

apām upasthe adhy āyavaḥ kavim
ṛtasya yonā mahiṣā aheṣata |

IX, 86, 8:

rājā samudram nadyo vi gāhate
apām ūrmiṃ sacate sindhuṣu çritaḥ |

IX, 96, 19:

apām ūrmiṃ sacamānaḥ samudram u. s. w.[1])

Die Somatropfen zerfliessen auf dem Wasser: IX, 21, 3: *sindhor ūrmā vy akṣaran*; 12, 3; 39, 4. Sie verbreiten im Wasser einen hellen Schein.[2])

In vielen Fällen spielen mythologische Anschauungen hinein. Der König, welcher IX, 86, 8 in die Ströme taucht, ist ebensowol Gott Soma am Himmel als der irdische Trank, der ja ein Teil von jenem ist. Aehnlich ist es mit IX, 68, 6.

Ein häufiger, die Handlung des Spülens und Ausdrückens kennzeichnender Ausdruck ist *mṛj*, das, an sich vieldeutig,[3]) je nach dem Zusammenhang ebenso leicht auf die Kelterung,[4]) wie auf die Läuterung oder das Ausdrücken der angeschlagenen Stengel im Wasser bezogen werden könnte. Beispiele für letzteres sind in IX, 2, 5 *samudro apsu māmṛje*; 63, 17 *tam ī mṛjanty āyavo hariṃ nadīṣu vājinam* u. a.[5]) enthalten. *mṛj* hat hier ungefähr dieselbe Bedeutung wie IX, 98, 6:

dvir yaṃ pañca svayaçasaṃ
svasāro adrisaṃhatam |

---

[1]) II, 36, 1; VI, 40, 2; VIII, 33, 12; IX, 76, 5; 107, 2. 13. 18. 26; 109, 13. 17. 21 u. a.

[2]) Z. B. IX, 76, 1:

hariḥ sṛjāno atyo na satvabhir
vṛthā pājāṅsi kṛṇute nadīṣv ā;

ferner 88, 5.

[3]) Siehe einige Beispiele S. 204.

[4]) So z. B. Sāyaṇa zu IX, 86, 4.

[5]) 20, 6; 24, 1; 65, 26; 96, 10.

priyam indrasya kāmyam
prasnāpayanty ūrmiṇam // [1])

das Causativ von *pra-snā*, das deutlich eine dem Pressen folgende Handlung bezeichnet, die der im Ādhavanīya vorgenommenen des späteren Rituals mit Sicherheit entspricht. Dasselbe ist IX, 79, 4 der Fall:

adrayas tvā bapsati gor adhi tvaci
apsu tvā hastair duduhur manīṣiṇaḥ //

„es kauen dich die Steine auf des Rindes Fell; im Wasser molken dich mit den Händen die Klugen." Ebenso ist auch IX, 97, 57:

hinvanti dhīrā daçabhiḥ kṣipābhiḥ
sam añjate rūpam apāṃ rasena

zu erklären, „es entsenden ihm die Weisen mit den zehn Fingern und schmücken mit dem Saft der Wasser seine Gestalt."

Neben *mṛj* kommt das Verbum *dhāv* in derselben Bedeutung vor. So in dem mehrfach angeführten Verse VIII, 1, 17:

sotā hi somam adribhiḥ
em enam apsu dhāvata /
gavyā vastreva vāsayanta in naraḥ
nir dhukṣan vakṣaṇābhyaḥ //

Die Aufeinanderfolge von *su* und *ā-dhāv* ist nicht Zufall; sie kehrt VII, 32, 6; VIII, 31, 5; AV. VI, 2, 1 [2]) genau so wider und macht erkennbar, dass das ādhavana auf das savana folgen, also der Handlung des späteren Rituals entsprechen muss. Zugleich lehrt der erste der angeführten

---

[1]) „Den von den Steinen zertrümmerten, den zweimal fünf Schwestern sich baden lassen, den lieben Freund Indras etc." Wir haben im Avesta einen Priester, der dies „Baden" besorgt, den āsnātar. (Siehe bei Geldner Avestastud. I, 49 das Citat aus Nīrangistān). Der Brauch muss also sehr alt sein.

[2]) *yas te — sunoti ā ca dhāvati*; resp. *sunuta ā ca dhāvataḥ*; resp. *sunotā ca dhāvata.*

Verse durch die Verbindung von *ā dhāvata* mit *apsu*, dass es sich hier nicht um das Reinigen Somas handeln kann, denn dies geht auf dem Pavitra, den *avyo vārāṇi* vor sich. Das PW. hat *ā-dhāv* demnach ganz richtig erklärt.

Nicht auf gleicher Stufe steht *dhūta*; denn an zwei von drei Stellen ergibt im Gegensatz zu *ā-dhāv* sich aus der Wortfolge, dass die dadurch ausgedrückte Handlung der Kelterung vorangegangen sein muss.

VIII, 2, 2:

nṛbhir dhūtaḥ suto açnaiḥ |
avyo vāraiḥ paripūtaḥ ||

Wir sehen, dass er von den Steinen gepresst, von der Wolle gereinigt wird und beidem voran steht „*nṛbhir dhūtaḥ.*“ Aehnlich IX, 62, 5:

çubhram andho devavātam
apsu dhūto nṛbhiḥ sutaḥ |
svadanti gāvaḥ payobhiḥ ||

Auch X, 104, 2 ist dieselbe, in diesem Falle allerdings nicht wesentliche Reihenfolge gewahrt.[1]) Ich kann daher nur annehmen, dass sich dieses *dhūta* auf das früher besprochene *Āpyāyana* bezieht und an allen Stellen durch den Vergleich mit IX, 74, 9 (in der Weise wie dieser Vers oben S. 195) zu erklären ist.[2])

Die Wasser gehören nicht zu den eigentlichen Āçiras:

---

[1]) *apsu dhūtasya harivaḥ piba iha nṛbhiḥ sutasya jaṭharam pṛṇasva.* Unerheblich ist IX, 107, 5: *āpṛchyaṃ dharuṇaṃ vājy arṣati nṛbhir dhūto vicakṣaṇaḥ.* Ausserdem kommt *dhūta* noch in dem Compositum *vṛṣadhūta*, beide Male in ganz gleichen Wendungen (III, 36, 2 und 43, 7 piba vṛṣadhūtasya vṛṣṇaḥ), vor, die nichts aufklären.

[2]) Wasser als Zusatz zu Haoma scheint auch im Avesta verwendet worden zu sein. *ap haomya* Haomawasser. Yasna III, 3 u. s. Siehe Geiger, Ostir. Kult. 230, Anm. 4; 470, Anm. 4; Spiegel, Eran. Altertumskunde III, 572, vor allem Haug, essays² 399 ff. und Anquetil Duperron. II, 536.

der Veda rechnet darunter süsse Milch, saure Milch und Gerste, *gavāçir, dadhyāçir, yavāçir.*[1])

Solche Zusätze sind dem Ritual wohl bekannt. Dies geht z. B. aus den Praiṣas hervor, welche früh, mittags und abends bei Darbringung der für Indra bestimmten Grahas zur Anwendung kommen und nach Āpastamba XII, 23, 4 lauten: *prātaḥ prātaḥsāvasya çukravato manthivato madhuçcuta indrāya somān prasthitān preṣya*; XIII, 4, 14: *mādhyandinasya savanasya niṣkevalyasya bhāgasya çukravato manthivato madhuçcuta indrāya somān-* und XIII, 12, 2: *tṛtīyasya savanasyarbhumato vibhumato vājavataḥ savitṛvato bṛhaspativato viçvadevyāvatas tīvrāñ āçīrvata indrāya somān-*. Zwischen den beiden ersten und der dritten Pressung ist nach diesen Formeln ein deutlicher Unterschied, insofern früh und mittags Somas mit Çukra und Manthin zur Anwendung kommen, abends nur *tīvrāḥ* und *āçīrvantaḥ* genannt sind. Nach Āpastambas Ritual werden also die Spenden für Indra nur abends mit Āçiras versehen. Das geht auch aus einigen Stellen anderer Texte hervor. Das Çatapatha z. B. sagt IV, 3, 3, 19: diese beiden Savanas, das Morgen- und das Mittagsavana sind reich an reinem Soma, reich an Saft; aber das dritte Savana ist leer davon.

---

[1]) Taitt. Saṃh. VI, 1, 6, 4: *padbhyāṃ dve savane samagṛhṇān mukhenaikam / yan mukhena samagṛhṇāt tad adhayat / tasmād dve savane çukravatī prātaḥsavanaṃ ca mādhyandinaṃ ca / tasmāt tṛtīyasavana ṛjīṣam abhi ṣuṇvanti / dhītam iva hi manyante / āçiram ava nayati saçukratvāya.* Siehe auch den Comm. vol. III, S. 88 zu III, 2, 2, 1.

Maitr. Saṃh. III, 8, 10 (110, 12); IV, 6, 9 (92, 12). (Bei Substituten ist der Sachverhalt anders. S. Taitt. Brāhm. I, 4, 7, 6. 7.) Die Beimischung von Milch bezweckte in diesem Fall offenbar, den aus den Trestern gewonnenen Saft geniessbar oder schmackhaft zu machen. Das gilt für die Indragrahas; in andern Fällen war anderer Brauch. Dem Mitravaruṇagraha z. B. wird früh Milch zugesetzt (Kāt. IX, 6, 9; Āp. XII, 14, 12); der Manthin erhält bei jeder Pressung eine Beigabe von Mehl (s. u.!)

2. Die Mischung mit Milch.

Es werden im Ritual verschiedene Sorten Milch gebraucht. In den sehr ins Einzelne gehenden Vorschriften des Āpastambīya-Sūtra werden XI, 21, 8 die Befehle erteilt: *yā yajamānasya vratadhuk tasyā āçiraṃ kuruta! yā patnyai tasyai dadhigrahāya! yā gharmadhuk tasyai dadhigharmāya! taptam anātaktaṃ maitrāvaruṇāya! çṛtātaṅkyaṃ dadhi kurutādityagrahāya!*

Von der Kuh, welche dem Opferer die Milch zur Fastenspeise gibt, macht die Āçir.[1]) Von der Kuh für die Gattin die Milch zum Dadhigraha! Von der, welche die Milch zum Pravargya gibt, die zum Dadhigharma! Heisse, nicht geronnene für den Mitravaruṇagraha! In gekochter geronnene Milch bereitet für den Ādityagraha.“ Wir sehen hier die Milch in sehr verschiedenartiger Verwendung, süss und sauer, in selbständiger Darbringung oder als Beimischung zu Soma. Soviel ich sehe, wird bei Āpastamba süsse Milch im Ritual gewöhnlich nur dem Maitravaruṇagraha zugesetzt[2]); dagegen, im Fall der Verwendung von Substituten für die Somapflanze, süsse, rohe Milch für alle Somas früh, gekochte mittags, saure mit oder ohne Butterzusatz abends.[3]) Es liegt ausserhalb meiner Absicht auf diese Quisquilien näher einzugehen und ihre Gegensätze zu untersuchen, für uns sind sie wertlos; denn im Ṛgveda scheint eine Unterschei-

---

[1]) Abweichend vom ṚV. hat dies Wort im Ritual eine besondere Bedeutung, nämlich vorwiegend von saurer Milch. Kāt. X, 5, 3 Comm.: agnīdhā vinītaṃ mathitaṃ yad dadhi tad āçiram ity ucyate. Pañcav. Brāhm. XVIII, 5, 12: somamiçrārthaṃ dadhyādikam āçiram ity ucyate. Diese Āçir wird bei der Abendpressung verwendet.

[2]) Āp. XII, 14, 12; Kāt. IX, 6, 9. Das Çat. Br. bemerkt dazu IV, 1, 4, 9: *tad yad evātra payas tan mitrasya soma eva varuṇasya.* Maitr. Saṃh. IV, 5, 8 (75, 14 ff.).

[3]) Āp. XIV, 24, 14. Vgl. Taitt. Br. I, 4, 7, 6. 7.

dung bis in solche Einzelheiten hinein nicht nachweisbar,[1]) und süsse Milch muss in viel höherem Maasse Soma beigemischt worden sein. Ob dies geschah, um Soma schmackhafter zu machen oder die Wirkung dieses vielleicht starken Trankes zu mildern, ist nirgends gesagt. In einer Brāhmaṇastelle heisst es, Indra habe sich beklagt, Soma bleibe nicht bei ihm und darauf habe man ihn mit gekochter Milch gemischt.[2]) Ein andrer Vers besagt ausdrücklich, dass man Soma mit Milch versüsse (VIII, 2, 3 oben S. 208).

Eine Anzahl von Beispielen der Mischung Somas mit Milch ist früher gegeben worden, es genügt auf diese, sowie auf die, welche bei Ludwig gesammelt sind, zu verweisen.[3]) Dass die Milch bei der Vermischung in Gährung gerät, scheint aus einer Stelle IX, 91, 3 *paramāno ruçad īrte payo goḥ* „er regt an die Milch der Kuh“ hervorzugehen. Doch kann man den Vers auch anders erklären.

Jener Brauch geht auf eine sehr alte Zeit zurück; er ist nicht bloss vedisch, sondern auch iranisch. Yasna 10, 13 heisst es: *yas tē bādha haoma zāirē gava iristahē bakhṣaiti:* „wer von dir, o goldener Haoma, nachdem du mit Milch gemischt bist, trinkt.“ Geldner führt eine Stelle aus dem Nīrangistān[4]) an, in der es heisst: *āaṭ raēthwiṣkarahē yaṭ haomem ca gava raēthwayāṭ bakhṣayāaṭ ca* „und das Amt des Raēthwiṣkara ist, dass er den Haoma mit Milch mischt und zu trinken gibt.“ Daher glaube ich,

---

[1]) Es ist beim Vergleich des vedischen und des späteren Rituals grosse Vorsicht geboten; denn nicht alles, was dieses kennt, darf schon in jenem vorausgesetzt werden und andrerseits können Verschiedenheiten beider auf verschiedener Familientradition beruhen.

[2]) Çat. Br. I, 6, 4, 7.

[3]) 172. 186. Ludwig III, 378. 379; dazu noch ṚV. I, 84, 11. VIII, 69, 3; IX, 1, 9 u. a. Man vergleiche ausserdem die Ausdrücke *gomant* (VIII, 3, 1; 13, 14); *gobhiḥ pariṣkṛta* (IX, 61, 13); *gobhiḥ çrītaḥ* VIII, 82, 5; *goparīṇas* VIII, 45, 24; *payovṛdh* IX, 84, 5; *çukrā upastir* IX, 62, 28 etc.

[4]) Studien zum Avesta I, 49.

dass *gaoma* Y. 10, 12 nicht „milchig", sondern direkt „milchgemischt" zu übersetzen ist. Hierher gehört auch die Formel *haoma yō gava*, welche kürzlich von Caland und de Harlez besprochen worden ist und, wie man sie auch deute, in jedem Falle auf die Mischung Haomas mit Milch hinweist.[1])

Im Gegensatz zu *go* steht die saure Milch, *dadhi*. Sie kommt im Ritual in selbständiger Verwendung vor sowol beim Dadhigraha, der bei der Morgenpressung dargebracht wird, als beim Dadhigharma,[2]) der zu den Somaopfern mittags hinzukommt, und damit in ebenso lockerer Verbindung wie die Pravargyacermonie steht.[3]). Ausserdem wird in einzelnen Fällen saure Milch dem Somatrank zugesetzt.[4])

Der Ṛgveda kennt sowol den Dadhigharma als die Vermischung Somas mit saurer Milch. Das Vorkommen des ersteren wird durch die Hymne X, 179, die auch wirklich nach Ausweis von Āpastamba XIII, 3, 4 u. a. bei der Dadhigharmaceremonie angewendet wird, bezeugt. Aus den Worten des 3. Verses: *mādhyandinasya savanasya dadhnaḥ pibendra* „trinke, o Indra, von der sauren Milch der Mittagsspende" geht hervor, dass das ṛgvedische Ritual selbst

---

[1]) Caland, Kuhns Zeitschrift XXX, 459; XXXI, 273; de Harlez, Bezz. Beitr. XV, 317.

Ich bin von der Richtigkeit der Auffassung Calands trotz ihres Scharfsinns nicht überzeugt, nicht nur wegen der schon von de Harlez betonten Fragwürdigkeit des Wortes *haomayu*, sondern auch wegen einer nicht unerheblichen Aeusserlichkeit. Es heisst sonst, dass man die Milch dem Soma, Haoma zusetze, nicht den Haoma der Milch. Bei Calands Deutung würde sich dieser Sachverhalt umkehren. Praktisch wäre das ja ganz gleichgiltig, aber nicht rituell; denn der Haoma ist die Hauptsache. Ich halte daher de Harlez' Erklärung für die beste: „durch Haoma, welcher mit Milch etc. (geopfert wird)". — Spiegel, Arische Per. 173 scheint diese Mischung mit Milch nicht anzuerkennen.

[2]) Daneben auch Sāṃnāyyaopfer. Çat. Brāhm. I, 6, 4, 10 (63, 10)

[3]) Āp. XIII, 3, 1 ff.

[4]) S. S. 219.

in Bezug auf die Zeit seiner Darbringung mit der späteren Praxis übereinstimmt.

Dass der Somasaft mit saurer Milch auch vermischt wurde, zeigen einige Verse, wie VIII, 2, 9: *dadhnā mandiṣṭhaḥ çūrasya*, „mit saurer Milch ist (Soma) am erfreulichsten für den Helden."

IX, 11, 6: *namased upa sīdata*
dadhned abhi çrīṇītana |

„naht ihm mit Verehrung, mischt ihn mit saurer Milch" u. a.[1]).

Eine Untersuchung an dieser Stelle darüber anzustellen, welchen Göttern diese Mischung zuteil wird, habe ich für überflüssig gehalten. Ich fürchte schon so, zu ausführlich geworden zu sein.

3. yavāçir.

Das Ritual kennt, soviel ich sehe, zwei Gelegenheiten, in denen einem Graha Mehl beigesetzt wird, nämlich den Hāriyojana- und den Manthin-graha. Von den Dhānās,[2]) den Gerstenkörnern, die beim Opfer gebraucht werden, wird ein Teil enthülst, mit Butter angerührt und nach der Abendpressung dem Graha, welcher Indra und seinen Rossen dargebracht wird, zugesetzt.[3]) Man wird wol nicht fehl gehen, wenn man ihn in dem *pātraṃ hāriyojanaṃ pūrṇam* des ṚV. widerfindet.[4])

Der Manthingraha wird bei allen drei Pressungen zusammen mit dem Çukragraha für zwei Dämonen, Çaṇḍa und Marka (d. i. Tod) geschöpft. Die hierüber vorhandenen

---

[1]) I, 137, 1. 2: *ime vām Mitrāvaruṇā gavāçiraḥ — dadhyāçiraḥ.*
IX, 81, 1.

[2]) Āp. XII, 4, 5.

[3]) Āp. XIII, 17. Lāṭ. II, 11, 10 u. s.

[4]) I, 82, 4: *yaḥ pātraṃ hāriyojanaṃ pūrṇam indra ciketati.*

Vorschriften verdienen ausführlicher besprochen zu werden. Es heisst Āp. XII, 14, 3: bei dem Verse ṚV. X, 123, 1[1]) schöpft er den Çukragraha, legt ihm Gold bei und setzt ihn mit den Worten: „das ist dein Schooss. Schirme die Mannheit“ hin. 14. Für einen Feind (sagt er): „du bist geschöpft; dich (nehme ich) für Çaṇḍa.“ 15. Wenn er den Vers ṚV. V, 44, 1[2]) hört, schöpft er den Manthingraha, sagt ṚV. X, 61, 3 her und mischt ihm Gerstenmehl bei, ohne sich und die andern Grahas zu bestäuben. 16. Mit den Worten: „dies ist dein Schooss, schütze die Nachkommenschaft“ setzt er ihn hin. 15, 1: für einen Feind (sagt er): „du bist geschöpft; dich für Marka.“[3])

Çaṇḍa und Marka, für die die beiden Grahas geschöpft werden, gelten als Priester der Asuras.[4]) Das Çat. Brāhm. IV, 2, 1, 6 sagt: ‚die Götter sprachen: sehet zu, wie wir diese beiden fortjagen. Sie sagten: wir wollen für sie zwei Grahas schöpfen. Sie werden zu uns herabkommen und wir wollen sie ergreifen und wegjagen. Sie schöpften für die beiden die Grahas. — Daher werden sie für Çaṇḍa und Marka nominell geschöpft, den Göttern aber geopfert.‘

In der Tat werden diese beiden Grahas nicht Çaṇḍa und Marka, sondern Indra dargebracht,[5]) weshalb Yājñavalkya fragt, ob man sie nicht lieber bald für die Götter schöpfen solle.[6])

---

[1]) *ayaṃ venaç codayat* etc.

[2]) *taṃ pratnathā* etc.

[3]) Die Reihenfolge der Grahas ist in den einzelnen Texten verschieden. Während bei Āp. diesen beiden der Graha für Mitra-Varuṇa vorangeht, stellt das Ritual andrer Schulen ihnen den Āçvinagraha voran. Siehe S. 225.

[4]) Siehe PW. s. v. Maitr. Saṃh. IV, 6, 3 (81, 1).

[5]) Maitr. Saṃh. IV, 6, 3 (81, 6): *tā apanudyāthendrāyājuhavus tasmād etā anyadevatyau gṛhyete athendrāya hūyete.* Āp. XII, 23, 4; XIII, 4, 14; 12, 2.

[6]) Çat. Br. IV, 2, 1, 7. Man kann hieraus schliessen, wie allmählich Veränderungen im Ritual zustande kamen.

Die mit der Darbringung beider Grahas verbundenen Beschwörungen[1]) weisen darauf hin, dass an dieser Stelle Dämonen oder Götter feindlicher Stämme in irgend welcher Weise ursprünglich Platz gefunden haben müssen. Die Maitr. Saṃh. sagt, wer beschwören wolle, solle den Manthingraha den andern vorangehen lassen[2]); Āpastamba sagt XII, 23, 12, dass das Manthingefäss Krankheit bringe und der Comm. fügt hinzu, dass man es nicht in die Nähe eines Tānūnaptrin bringen dürfe.

Marka ist av. *mahrka* und heisst „Tod". Die Wahl dieses Wortes anstelle des gewöhnlichen *mṛtyu* zeigt gleichfalls, dass fremdartige Einflüsse der Entwicklung des vedischen Rituals nicht fern gestanden haben.

Die Darbringung des Çukra und Manthin ist auch dem Ritual des Ṛgveda bekannt. Sie ergiebt sich aus III, 32, 2 *gavāçiraṃ manthinam indra çukraṃ pibā somam* und noch klarer aus IX, 46, 4:

ā dhāvatā suhastyaḥ
çukrā gṛbhṇīta manthinā |
gobhiḥ çrīṇīta matsaram,

indem die Dualverbindung beider Worte andeutet, dass sich ihre Zusammengehörigkeit schon auf die Zeit des Ṛgveda zurückführen lässt. Gottheit ist in beiden Fällen Indra.[3])

Es ist nicht sicher, dass diese zwei Grahas ähnlich wie im späteren Ritual auch im Ṛgveda nominell für einen Dämon geschöpft wurden. Wir finden aber V, 77, 1 einen *gṛdhra* erwähnt, der nach dem Inhalt der Stelle, ebenso wie Çaṇḍamarkau, einen Platz im ṛgvedischen Opfer gehabt haben muss:

---

[1]) Āp. XII, 15, 1 ff.; 22, 1 ff.

[2]) Maitr. Saṃh. IV, 8, 9 (117, 10): *yo brahmavarcasakāmaḥ sa çukrāgrāñs tejo vai çukro brahmavarcasam | yo 'bhicaret sa manthyagrān (grahān gṛhṇīta) ārtaṃ vā etat pātraṃ yan manthipātram.*

[3]) Für IX, 46, 4 ergibt es sich aus v. 3. 6 der Hymne.

prātaryāvāṇā prathamā yajadhvam
purā gṛdhrād araruṣaḥ pibātaḥ

„verehrt zuerst die zwei, die morgens kommen (die Açvins); mögen sie vor dem kargen Geier trinken."

Ludwig hat bei dieser Stelle[1]) zuerst an die beiden Dämonen der Çrautasūtras erinnert, diesen Gedanken aber verworfen. Ich glaube, dass er Unrecht hat und dass in der Tat beide dieselbe Stellung wie der Gṛdhra des ṚV. einnehmen. Mich bestärkt hierin der Umstand, dass nach der Angabe des Verses die Açvins vor dem Gṛdhra trinken. Ganz so trinken im Ritual einiger Yajusschulen[2]) die Açvins als die letzten der Doppelgötter vor Çaṇḍa und Marka.

Der *Gṛdhra* des ṚV. entspricht dem Marka. Taitt. Ār.[3]) steht ein Vers, der beim Geschrei eines Unglücksvogels herzusagen ist:

asṛṅmukho rudhireṇābhyaktaḥ[4])
yamasya dūtaḥ çvapād vidhāvasi |
gṛdhraḥ suparṇaḥ kuṇapaṃ niṣevase
yamasya dūtaḥ prahito bhavasi ca ||

„ein Blutgesicht, mit Blut bist du besalbt; als Yamas Bote läufst reissend du umher. Ein Adler liebst du Aas; als Yamas Bote bist du ausgeschickt." So wird auch Gṛdhra des ṚV. ein Todtenvogel, ein Unglücksvogel sein, der als Bote Yamas gelten mochte; also entspricht der Gṛdhra (als yamasya dūta) fast genau dem Dämon Marka im Çrautaritual.

Einige Bemerkungen unserer Quellen führen noch weiter. Diese beiden Grahas heissen zwei Augen[5]) und

---

[1]) IV, 56.

[2]) Taitt. Saṃh. I, 4, 7—9. Çat. Br. IV, 1, 5 und 2, 1. Kāt. IX, 9, 20 ff. Yajñeçvaraçarman S. 86.

[3]) IV, 29. Maitr. Saṃh. IV, 9, 19 (136, 1).

[4]) Mit Maitr. Saṃh. lese ich abhyakta für avyakta.

[5]) Çat. Br. IV, 2, 1, 1 ff. Maitr. Saṃh. IV, 5, 9 (77, 11); 9, 3 (80, 14).

Çat. Brāhm. wie Maitr. Saṃh. sagen direkt, dass Çukra die Sonne, Manthin der Mond sei. Das ist keine blosse Deutelei der Brāhmaṇatexte, sondern in den mit beiden Grahas verbundenen Sprüchen tritt eine sicher von einer gleichen Auffassung ausgehende Anspielung auf den ‚Glanz' dieser ‚Augen' hervor.[1]) Zu dem Çukra sagt der Priester nämlich: „Mit Himmel und Erde sich vereinend (leuchtet) der Helle (Çukra) mit hellem (çukra) Glanz;" zu dem Manthin dagegen: „mit Himmel und Erde sich vereinend (leuchtet) der Manthin mit gemischtem (manthin) Glanz." Die dem ersten Graha beigelegte mystische Bedeutung wird noch durch die früher beschriebene Hinzufügung eines Goldstücks zu dem Becher reinen Somas erkennbar. Die Bedeutung des Namens Çaṇḍa selbst ist leider dunkel.

Dass man den Manthin aber mit seinem „Manthinglanz" sich in Beziehung zum Monde dachte, lässt sich aus dem mit ihm verbundenen „Marka" leicht vermuten; denn der Mond ist der Ort der Manen. Das spiegelt sich etwas auch in einer vom Çatapatha[2]) an den Manthin angeknüpften Erzählung wider, welche Yava aus einer Thräne Somas entstehen lässt, um die Vermischung von Soma und Yava zu begründen. Der in dieser Legende erwähnte König Soma ist aber hier wie anderwärts der Mond: „er mischt ihn mit Saktus. Varuṇa schlug einst den König Soma ins Auge. Dieses schwoll an; daraus ging ein Ross hervor — eine Thräne fiel von ihm herab. Daraus entstand Gerste. — Was von seinem Auge vernichtet wurde, das machte er wider dadurch ganz."[3])

---

[1]) Vāj. Saṃh. VII, 13. 18: Çat. Br. IV, 2, 1, 19.

[2]) IV, 2, 1, 11.

[3]) Anders ist die Erzählung in der Maitr. Saṃh. IV, 6, 3, da sie dort an Prajāpati, nicht an Soma anknüpft. Yava entsteht aus P. linkem Auge. Man wird aber nicht fehl gehen, wenn man auch hier die beiden Augen Prajāpatis als Sonne und Mond erklärt.

Ist diese auf einige Angaben der Brāhmaṇas gestützte Deutung richtig, so hätten wir mitten in dem Somaopfer die Darbringung einer Spende an Sonne und Mond, welche durch die Wahl der Namen die Vermutung anregt, dass es sich dabei um einen ausserhalb des eigentlich brahmanischen Rituals erwachsenen Zusatz handelt, der durch die sehr alte Substituirung Indras für Çaṇḍa-Marka brahmanisch übertüncht wurde.

Ob man auch zur Zeit des Ṛ V. den Manthingraha mit Mehl mischte, geht aus ihm selbst nicht hervor. Es muss hier genügen, den Nachweis zu führen, dass die Mischung mit Mehl ihm bekannt war. Er wird durch zwei Stellen erbracht, VIII, 81 (92), 4 und IX, 68, 4:

apād u çipry andhasaḥ —
indor indro yavāçiraḥ [1]) //

resp. *añçur yavena pipiçe yato nṛbhiḥ*
saṃ jāmibhir nasate rakṣate çiraḥ [2]) //

Yava steht in hohem Ansehen. Er ist AV. VIII, 7, 20 neben Vrīhi, Açvattha, Soma genannt und heisst mit *vrīhi* zusammen *bheṣajau divas putrāv amartyau.* Ebendaselbst IX, 1, 22 folgen brāhmaṇa, rājan, dhenu, anaḍvah, vrīhi, yava, madhu auf einander. Die Erzählung, wonach Yava aus Somas Auge entstanden sein soll, ist eben erwähnt. Seine Mischung mit Soma ist also begreiflich. Bemerkt verdient noch zu werden, dass er AV. II, 8, 3 *babhru, arjunakāṇḍa* heisst, demnach mit der Somapflanze gleiche Farbe hat.

Aus dieser schon für den Ṛgveda sicherstehenden Mischung Somas mit Mehl ergibt sich noch eine andere als die S. 49 erwähnte Möglichkeit der Deutung von *andhasī,* nämlich als der beiden Pflanzen, von deren Mischung die

---

[1]) Sāy: yavair āmiçritam. „Getrunken hat der kiefernstarke von dem Saft, Indra von dem Indu, mit Gerste gemischt."

[2]) „Mit Gerste schmückte sich der Stengel, von den Männern geschöpft. Er vereint sich mit den Schwestern und schützt das Haupt (?)."

Maitr. Saṃh. sagt: *„mithunaṃ vai somaç ca saktavaç ca“* „ein Paar sind Soma und die Saktus.“

Auch im Avesta wird Haoma mit den Früchten einer andern Pflanze gemischt, dem sogenannten *hadhānaēpata*[1]); aber es ist unbestimmt, welchen Charakters sie ist. Man erklärt sie als „Granatapfel.“ [2])

4. Zusatz von Butter[3])

tritt meines Wissens nur vereinzelt hervor. Die Gefässe waren damit bestrichen oder zum Teil gefüllt. Wir haben droṇāni ghṛtavānti IX, 96, 13; yoni ghṛtavant 82, 1. Daher heisst es IX, 82, 2 von dem in die Gefässe strömenden Soma: *ghṛtaṃ vasānaḥ pari yāsi nirṇijam*, dass er sich in Butter kleide; vgl. IX, 101, 12 u. s. w.; X, 29, 6: *varāya te ghṛtavantaḥ sutāsaḥ.*[4])

5. Zukost.

Eine grössere Rolle spielen unter den Opferspeisen die aus Körnern hergestellten Puroḍāç oder Carus, welche neben den Somaspenden hergehen und schon im Ṛgveda einen festen Bestandteil des Somaopfers bilden. Die Notwendigkeit solcher Beigaben erklärt die Maitrāyaṇī[5]) sehr natürlich; sie seien notwendig, sagt sie, „zum Festhalten des Somatrankes“ und die grossen Dosen von Soma, die man verzehrte, lassen den Wunsch nach etwas kräftigerer Kost

---

[1]) z. B. Vend. 14, 4: *hāmirista aētayāo urvarayāo yā vaocē hadhānaēpata.*

[2]) Siehe Haug, Essays 251. 399. Darmesteter, SBE. vol. IV, 94, Anm. 1. Geiger, Ostir. Kultur 151. 230.

[3]) S. Ludwig III, 379. Nicht alle von seinen Beispielen sind hierher zu rechnen.

[4]) Vielleicht X, 65, 2.

[5]) III, 10, 5 (136, 19): *tasmād anusavanaṃ puroḍāçaḥ prāçyaḥ somapīthasya dhṛtyai.*

jedem des Zechens nicht ganz Unkundigen begreiflich erscheinen.

Eine Viçvāmitrahymne belehrt uns sehr genau, was bei den Opfern dieser Familie Brauch war. Diese Hymne, III, 52, ist zusammengewürfelt. V. 1—4 sind Gāyatrīverse, 5. 7. 8. Triṣṭubh, v. 6 eine Jagatī. Die erste Gruppe handelt von der Morgen-, v. 5 von der Mittag-, v. 6 von der Abendpressung; man wählt die Metra genau in Uebereinstimmung mit den Vorschriften der Brāhmaṇas, die die achtsilbigen Reihen für die Morgenopfer, die elfsilbigen für die Mittagopfer vorschreiben.

Vers 1. 5. 6. sind nun die Puronuvākyāverse, die bei den Kuchenopfern der drei Savanas zur Verwendung kommen. Sie zeigen, dass im Ritual der Viçvāmitras die drei Pressungen dadurch unterschieden wurden, dass man früh neben Puroḍāç und Dhānās einen Karambha und Apūpa, mittags nur Dhānās und Puroḍāç darbrachte. Das ist an und für sich unerheblich; es zeigt aber, dass schon für die vedische Zeit recht ins Einzelne gehende Vorschriften bestanden haben müssen. Somapressen, Backen und Körnerrösten, dies zusammen ist zweimal im ṚV. als richtige Weise Indra zu verehren hervorgehoben;[1]) Pressen und Backen sind zusammen oft erwähnt.[2]) Nur das Gebäck dessen, der Soma presst, nimmt Indra gern an[3]) und das Essen von Dhānās steht mit dem Somatrinken X, 28, 1 auf einer Stufe.

---

[1]) IV, 24, 7: *ya indrāya sunavat somam adyā*
pacāt paktīr uta bhṛjjāti dhānāḥ |
VI, 29, 4: *sa soma āmiçlatamaḥ suto bhūd*
yasmin paktiḥ pacyate santi dhānāḥ |

Andererseits stehen VIII, 2, 11; 31, 2 *āçir, puroḍāç, soma* nebeneinander.

[2]) VII, 32, 8: *sunotā somapāvne somam indrāya — pacatā paktīr.* II, 12, 14. 15; V, 29, 11; 34, 1; VIII, 31, 1: *yo yajāti yajāta it sunavac ca pacāti ca* X, 116, 8.

[3]) IV, 25, 6. 7.

Pakti ist seltener als Puroḍāç und kann damit nicht identisch gewesen sein. Denn beide stehen z. B. Vāj. Saṃh. XXI, 59 u. s. in den Worten *pacan paktīḥ pacan puroḍāçān* nebeneinander; ebenso in einem Ṛgvedaverse (IV, 24, 5):

ād it paktiḥ puroḍāçaṃ riricyāt |
ād it somo vi papṛcyād asuṣvīn

„dann möge die Pakti dem Puroḍāç vorangehen[1]) und Soma die nicht Pressenden ausschliessen.“

Wie sehr ins Detail die Vorschriften schon der ṛgvedischen Zeit gegangen sind, zeigt folgender Umstand. Die zu den Kelterungen gehörenden Kuchenopfer, die Savanīya Puroḍāç schliessen immer mit einer Spende für Agni Sviṣṭakṛt.[2]) Dazu gehören die Verse III, 28, 1 resp. 4 resp. 5, welche sowol dem Inhalt als dem wechselnden Metrum nach den drei Savanas vollkommen entsprechen und die Darbringung dieser Agnisviṣṭakṛtspenden am Schlusse der Savanīya Puroḍāç als einen sehr alten Brauch erweisen.

Ausser den Kuchen begleiten das Somaopfer noch andere Spenden. Es gehören dazu Dhānās für Indra harivant, ein Karambha für Indra Pūṣaṇvant, eine Payasyā für Mitra-Varuṇa, ein Parivāpa für Sarasvatī Bhāratī.[3]) In der Hauptsache sind auch diese dem ṚV. bekannt. Die Dhānās für Indra harivant oder die Speisung von Indras Rossen, der Karambha für Pūṣan sind verschiedentlich erwähnt. Man vergleiche III, 35, 7:

stīrṇaṃ te barhiḥ suta indra somaḥ
kṛtā dhānā attave te haribhyām |

---

[1]) Vielleicht ist *riricyāt* polemisch gegen puroḍāç zu fassen.

[2]) Āp. XII, 20, 16; XIII, 1, 13. 14. Çāṅkh. VII, 1, 6; 17, 2; VIII, 2, 2 u. s.

[3]) Maitr. Saṃh. III, 10, 6 (137, Z. 6); Çat. Br. IV, 2, 4, 22; Taitt. Br. I, 5, 11 (etwas abweichend); Āp. XII, 4, 6 ff. u. s. w. Die Rituale weichen hier mehrfach ab. Bei den Taittirīyas war eine Payasyā bei allen drei Savanas, bei andern nur früh. Siehe Kauṣ. Br. XIII, 2, Çāṅkh. Çr. Sūtra VII, 1, 3 Comm.

„Gestreut ist dir das Barhis, gepresst, o Indra, der Soma, bereitet die Dhānās deinen Rossen zur Speise.“ An den Dhānās hat auch Indra Teil. III, 35, 3:

divedive sadrçīr addhi dhānāḥ

III, 43, 4; I, 16, 2.

Ferner III, 52, 7:

pūṣaṇvate te cakṛmā karambham
harivate haryaçvāya dhānāḥ |
apūpam addhi sagaṇo marudbhiḥ somaṃ piba etc.

„Dir im Bunde mit Pūṣan bereiteten wir ein Mus,[1]) im Bunde mit den Haris dir, dem falbrossigen, Dhānās; einen Kuchen iss mit den Maruts, Soma trinke u. s. w.“

Ferner III, 52, 1; VI, 57, 2. Taitt. Saṃh. III, 1, 10[d]. Maitr. Saṃh. III, 10, 6 (137, 16); Vāj. Saṃh. XIX, 21 u. a.

Der Karambha tritt im Ṛgveda nur bei der Morgenspende auf und wird erst später an den andern Tageszeiten dargebracht; der Kuchen für Indra Marutvant ist wol durch den Parivāpa für Sarasvatī ersetzt worden; eine Payasyā für Mitra-Varuṇa kann ich nicht nachweisen. Sie heissen aber zweimal ghṛtāsuti, auch ghṛtānna.

Auch der Avesta kennt Zugaben zum Haomatrank, die unter dem Namen Draona gehen und zum Teil vielleicht aus Fleischteilen bestanden.[2])

6. Soma tīvra.

Tīvra ist ein öfter vorkommendes Beiwort. Die allgemeine Bedeutung „scharf, stechend“ reicht nicht aus, uns

[1]) Āp. XII, 4, 13 sagt: *mantham saṃyutaṃ karambha ity ācakṣate.* Der Comm. sagt: *saktavo manthaḥ : te tv adbhir ājyādinā vā saṃyutāḥ karambha ity ākhyāyante.*

[2]) Anquetil, Usages II, 535; 573. Spiegel, Er. A. III, 572. Sie mit der Darbringung des Agnīṣomīya Paçu zu verbinden, wie nach Stevenson's Angaben Windischmann will, ist irrig. Im ṚV. ist mehrfach davon gesprochen, dass man Indra zu Ehren Büffel brät. Was das bedeutet, ist noch zu untersuchen.

eine klare Vorstellung von dem, was damit eigentlich gemeint ist, zu geben.

Im Ritual gibt es einen *tīvrasava*, den der darbringt, der in Nachkommenschaft, Vieh u. s. w. „tīvra“ d. i. hervorstechend zu werden wünscht. Ein früherer Abschnitt dieser Untersuchungen (S. 36. 58) bot Gelegenheit für *tīvrānta* die Bedeutung „mit spitzen Enden“ nachzuweisen im Gegensatz zu *bahuramadhya*, „in der Mitte dick“. Daher wird auch *tīvrasut* ṚV. VI, 43, 2 in gleicher Weise zu fassen sein[1]; der Gegensatz zwischen ihm und *madhya*, *anta* liegt dort so deutlich zu Tage, dass man meiner Meinung nach die beiden letzten Worte gleich madhyasuta resp. antasuta fassen muss: der Somasaft, der in den Schossen sich befindet d. i. oben, mitten, unten. Meine Deutung gewinnt an Wahrscheinlichkeit durch die Verwendung von tīvrasut in einem grade bei dem *tīvrasava* gebrauchten Verse, der bei Çāṅkhāyana steht.[2])

Mit der Bedeutung „spitz“ kommen wir aber nicht überall aus. Es hat widerholt übertragenen Sinn. Wir finden ṚV. VI, 75, 7 *ghoṣās tīvrās* „lautes Geräusch“; X, 72, 6 *reṇus tīvras* „heftiger Staub“; Vāj. Saṃh. XXIX, 39 *tīvrās samadas* „heisse Kämpfe“. Selbst auf Flüssigkeiten wird es bezogen: *ghṛtaṃ tīvraṃ juhotana* V, 5, 1; die Wasser sind AV. X, 2, 11 *tīvrā aruṇā lohinīs tāmradhūmrāḥ* genannt.

Wie bei dem wurzelverwandten *tikta* „bitter“ sich die Bedeutung „duftend“ [3]) entwickelt hat, wird bei tīvra „spitz, scharf“ ein ähnlicher Uebergang anzunehmen sein.

Was heisst nun *tīvra soma*? In den S. 218 angeführten Formeln für die Indragrahas führen nur die abends dargebrachten Becher die Bezeichnung tīvra und āçīrvant; die

---

[1]) *yasya tīvrasutaṃ madam*
madhyam antaṃ ca rakṣase /
ayaṃ ca somo indra te sutaḥ —

[2]) XIV, 20, 1: *ayaṃ tīvras tīvrasud indra somaḥ* —

[3]) Meghadūta 20.

andern sind aus reinem Soma geschöpft. Es zeigt sich nun, dass auch im ṚV. tīvra widerholt neben āçir oder in ähnlichem Zusammenhange steht:

I, 23, 1:

tīvrāḥ somāsa ā gahi
āçīrvantaḥ sutā ime |
vāyo tān prasthitān piba ||

VIII, 2, 10:

ime ta indra somās
tīvrā asme sutāsaḥ |
çukrā āçiram yācante ||

Für *āçir* steht *prayas* X, 42, 5:

yo asmai tīvrān somāṅ āsunoti prayasvān[1])

oder *rasa* VI, 47, 1:

svāduṣ kilāyaṃ madhumāṅ utāyam
tīvraḥ kilāyaṃ rasavāṅ utāyam |

oder genauer *go* V, 37, 4:

tīvraṃ somaṃ pibati gosakhāyam.

So wird auch in X, 160, 1:

tīvrasyābhivayaso asya pāhi
sarvarathā vi harī iha muñca

abhivayas, wie schon von Sāyaṇa[2]) l. c. erkannt ist, von *vayas* „Speise", nicht von *vayas* „Kraft" abzuleiten sein und soviel wie *prayasvant* heissen.

Wie in einem Falle *go*, steht auch *madhu* „Honig", über dessen Verwendung bei Somaopfern ich bald zu sprechen habe, neben *tīvra*:

IX, 17, 8: *madhor dhārām anu kṣara*
tīvraḥ sadhastham āsadaḥ |

oder II, 41, 14: *tīvro vo madhumāṅ ayam*
çunahotreṣu matsaraḥ.[3])

---

[1]) Sowol Soma als der Opfernde können *prayasvant* heissen.

[2]) *abhigataṃ carupuroḍāçādyannaṃ yasya tādṛçasyāsya somasya.*

[3]) Man vgl. auch Vāj. Saṃh. XX, 63: *tīvraṃ parisrutā somam*

Auch aus dem Verse Āçv. Çr. S. VI, 5, 24: *ime somāsas tiroahnyāsas tīvrās tiṣṭhanti* ergibt sich für *tīvra* ähnliches; denn er wird nach Sūtra 23 bei dem Āçvinagraha verwendet, der mit einer Kuchendarbringung verbunden ist.

An zwei weiteren Stellen[1]) steht tīvra als Bezeichnung des Soma der Abendspende, also des Savana, an dem Soma nach Ausweis jener Formeln *tīvra* und *āçīrvant* ist. Wir haben hiernach wider eine Uebereinstimmung zwischen dem vedischen und dem späteren Ritual.

Aus dem Gesagten ergibt sich, dass tīvra eine Eigenschaft des Somatrankes ist, die durch die Beimischung oder Beigabe anderer Dinge wie Milch, Honig oder Kuchen erzielt wird, etwa *pikant.*

Verschiedene Stellen der vedischen Litteratur können zur weiteren Bestimmung des Wortes herbeigezogen werden. Tāṇḍya Mahābr. XVIII, 5, 12: *çatam āçiraṃ duhanti tīvrayanty evainam.* Vāj. Saṃh. XIX, 1, wo Soma und Surā tīvra genannt sind, erklärt Mahīdhara das Wort mit kaṭuvacana und sagt, die Surā tīvrā sei „rasch berauschend."[2]) Das Çat. Brāhm. II, 4, 4, 16 äussert sich so: *atha yad pūrvedyur agnīṣomīyeṇa yajate paurṇamāsyām abhiṣuṇoty evainam etat, tasminn abhiṣuta etam rasaṃ dadhāty, etena rasena tīvrīkaroti | svadayati ha vai devebhyo havyam* u. s. w. und XII, 7, 3, 5: *tīvrāṃ tīvreṇetīndriyam evāsmin dadhāti.*[3]) Diese Zeug-

---

indrāya suṣuvur madam und AV. III, 13, 5; Maitr. S. II, 13, 1: *tīvro raso madhupṛcām araṃgamaḥ.*

[1]) IV, 35, 6: *yo vaḥ sunoty abhipitve ahnām*
tīvraṃ vājāsaḥ savanaṃ madāya |

V, 30, 13: *tīvrā indram amamanduḥ sutāso*
aktor vyuṣṭau paritakmyāyāḥ |

14. *auchat sā rātrī* —

[2]) So auch Sāyaṇa zu X, 160, 1.

[3]) Siehe auch Çat. Br. I, 6, 4, 6; Āp. XIII, 17, 9 Comm. (apaḥ) tīvrīkṛtyeti dūrvārasenāpāṃ çlakṣṇīkaraṇaṃ tīvrīkaraṇam. Comm. zu Taitt. Brāhm. II, 6, 12, 2 erklärt es mit tīvragandhopetaṃ.

nisse bestätigen also das Ergebnis der auf den Ṛgveda gestützten Untersuchung, dass *tīvra* auf Soma bezogen „pikant, gewürzt“ heissen muss. Diese Bedeutung passt auch auf Ghṛta und Āpas. Es ergeben sich demnach für tīvra folgende Bedeutungen:

1) scharf, spitz.

2) kräftig (reṇu, ghoṣa u. s. w.); gewürzt, pikant (von dem mit Zutaten versehenen Somasaft).

7. ṛjīṣa; ṛjīṣin.

In den Brāhmaṇas und Sūtras ist ṛjīṣa eine sehr geläufige Benennung der ausgepressten Somaschösslinge, der Trester.[1]) Diese Bedeutung des Wortes reicht auch in die Saṃhitās des Yajurveda hinein, denn die Maitrāyaṇī sagt z. B. IV, 8, 5 (112, 3) atiriktaṃ vā etad yajñasya yad ṛjīṣaḥ[2]); wir finden sie in einer, allerdings späten Prosastelle des Atharvaveda IX, 6, 16 u. s.

Dasselbe Wort steht nun auch im ṚV. und von ihm ersichtlich ist ṛjīṣin abgeleitet, das fast ausschliesslich ein Beiwort Indras und der Maruts ist.

Ich habe aus keinem Verse die Ueberzeugung gewinnen

---

[1]) Der Comm. zu Vāj. Saṃh. VIII, 25 sagt *gatasāraḥ soma ṛjīṣaḥ* (s. w. unten Yāska). Çat. Brāhm. IV, 4, 5, 1: *athaitac charīram / tasmin na raso 'sti / tan na parāsyam / tad apo 'bhyaraharanti / raso vā āpas / tad asminn etaṃ rasaṃ dadhāti.* — 15. 16. *eka ṛjīṣasya dvir avadyanti tad u tathā na kuryāt / çarīraṃ vā etad bharati nālam āhutyai* u. s. w. Maitr. Saṃh. IV, 8, 5 (113, 3) u. s. Die Sūtren beschreiben ausführlich die Behandlung der Trester bei der Abendspende, z. B. Āp. XIII, 10, 5 ff.; 20, 8 ff. Kāt. X, 3, 12 ff.; 9, 1 ff. Sie werden abends ausgepresst und ihr Saft wird im Pūtabhṛt mit gequirlter saurer Milch vermischt.

[2]) Vgl. Vāj. Saṃh. XIX, 72: somo rājāmṛtaṃ suta ṛjīṣeṇājahān mṛtyum, wofür die Maitr. III, 11, 6 (148, 9) allerdings oṣadhīnām apām liest. Bei Yāska V, 12 steht der Vers (oder Praiṣa):

babdhāṃ te harī dhānā
upa ṛjīṣaṃ jighratām.

können, dass die lediglich auf etymologischem Wege gewonnene und dem Ṛgvedawort (im Gegensatz zu dem späteren Sprachgebrauch) beigelegte Bedeutung „vorstürzend" in ihm angezeigt oder geboten sei. Der einzige Vers, der vielleicht in Betracht kommen könnte, ist VIII, 79, 4,[1]) aber auch da brauchen die Genitive *divaḥ* und *pṛthivyāḥ* durchaus nicht von *ṛjīṣin* abzuhängen.

Unter diesen Umständen ist es bedenklich, von der traditionellen Bedeutung des Wortes ganz abzugehen; meiner Meinung nach mit mehr Recht hat Ludwig sich zu III, 32, 1 (499, 1) der einheimischen Erklärung zugewandt, dass *ṛjīṣin* ‚Geniesser der Trester' heisse. So sagt z. B. der Comm. zu Yāska (vol. III, 68, 2): *ṛjīṣī yadi somo 'bhipretaḥ tasya ṛjīṣitvam upapadyate | athendro 'bhipretas | tasya tayor açvayor ṛjīṣabhāgā ity anayāpekṣayā ṛjīṣitvam*; ebendort S. 69, l. Z. *ṛjīṣī vajrī vṛṣabhaḥ* (ṚV. V. 40, 4) — *ṛjīṣeṇa tadvān ṛjīṣī*. Vgl. u. a. auch Taitt. Saṃh. III, 2, 2, 1. Aber auch das reicht für den ṚV. noch nicht aus.

ṛjīṣá kommt im ṚV. nur einmal vor, in einer Umgebung, die es zweifellos macht, dass es hier ein Adjektiv ist;[2]) die Ansicht des PW., dass es hier soviel wie *ṛjīṣin* sei, scheint völlig gerechtfertigt. In der Deutung dieses Wortes selbst aber weiche ich von diesen Autoritäten ab aus Gründen, die soeben auseinander gesetzt sind; andrerseits ist aber die Bedeutung ‚mit Trestern versehen' für den ṚV. zu eng; denn Indra heisst so nicht nur bei der Abendspende, sondern

---

[1])
tvaṃ cittī tava dakṣair
diva ā pṛthivyā ṛjīṣin |
yāvīr aghasya cid dveṣaḥ ||

„durch deine Einsicht, dein Geschick, wehre von Himmel und Erde, o Soma ṛjīṣin, jedes Schlechten Bosheit ab."

[2]) I, 32, 6: *ayoddheva durmada ā hi juhve*
mahāvīraṃ tuvibādham ṛjīṣam

Sāy. setzt es gleich apārjaka. Ludwig: „der lauten Preisgesang erhob."

auch in Versen, die auf die Tageszeit gar keinen Bezug haben;[1]) Soma wird an zwei Stellen selber so genannt. Dem zu Grunde liegenden Wort *ṛjīṣa* muss also eine Bedeutung zugewiesen werden, wie *aṅçu* oder *vāṇa*, ‚Somaschössling,‘ anfänglich seine Hülle mit dem darin enthaltenen Saft bezeichnend. Davon ward *ṛjīṣin* abgeleitet, „der die Schösslinge hat“ oder „dem sie gehören“. Daher heissen grade Indra und die Maruts so, die ausser Vāyu ganz besonders Anteil am Somatrank haben. Aus dieser allgemeinen Bedeutung von ṛjīṣa entwickelte sich die von *çarya*, ‚Schale der Somapflanze‘, ‚Trester‘, die die später übliche ist.

8. Soma tiroahnya.

tiroahnya ist im ṚV. ein Beiwort des Agni Sviṣṭakṛt dargebrachten Puroḍāç und des Somatranks. Der Commentar zu Kātyāyana sagt sehr genau, was unter Soma tiroahnya zu verstehen ist; seine Erklärung entspricht der, die man aus dem Wort selbst entnehmen kann;[2]) es ist Tags zuvor gepresster Soma, der beim Āçvinaçastra dargebracht wird und zwar nach Kātyāyana XII, 6, 10; XXIV, 3, 42 Comm. für die Açvins. Das stimmt mit dem ṚV. überein; denn an verschiedenen Stellen I, 47, 10; III, 58, 7, wozu noch der Vers *ime somāsas tiroahnyāsas* (Āçv. Çr. VI, 5, 24; Çāṅkh. IX, 20, 31 u. s.) tritt, sind grade die Açvins zum Trunk vom *tiroahnya* eingeladen; nur I, 45, 10 sind die Götter allgemein dazu gerufen und VIII, 35, 19—21 neben ihnen speziell Uṣas und Sūrya genannt.[3])

---

[1]) III, 32, 1 bei der Mittagpressung.

[2]) XXIV, 3, 42: *tiraç ca tad ahaç ceti viçeṣaṇaṃ viçeṣyeṇa bahutvam iti karmadhārayaḥ tiro 'hna iti rūpam / rātryā antarhitaṃ vyavahitam ahar iti tasyārthaḥ / tiro'hne rātryantarhite 'hani bhavāḥ somās tiro'hnyāḥ / āçvinaçastrakayāgasaṃbandhinaḥ camasasthāḥ somāḥ pūrvadinaniṣpannatvāt tiro'hnyā ity ucyante.*

[3]) Dass auch diese Erweiterung im Zusammenhange mit dem späteren Ritual steht, hat Oldenberg, Ṛgveda I, 227 bemerkt.

5. Soma, Madhu und Surā.

In der indischen Litteratur ist die Verwendung von Honig bei festlichen Gelegenheiten wohl bekannt. Manu z. B. lehrt III, 119 die Bewirtung des Königs, Priesters und andrer Ehrengäste mit einem Madhuparka d. h. einem aus Honig und saurer Milch bestehenden Mischgericht. Die Gṛhyasūtren erwähnen es oft. Çiva empfängt bei seiner Ankunft bei dem Gott der Berge[1]) von diesem Milch und Honig.[2])

Auch der Ṛgveda kennt einen Trank, der aus Milch und Honig besteht. VIII, 4, 8 heisst es in einem an Indra gerichteten Verse:

madhvā saṃpṛktāḥ sāragheṇa dhenavas
tūyam ehi dravā piba |

„Mit Honig von der Biene ist die Milch gemischt; komm schnell, lauf und trink.“

Nach IX, 11, 2 ist es ein Brauch der Atharvans diesen Trank zu bereiten:

abhi te madhunā payaḥ
atharvāṇo açiçrayuḥ |

„es mischten dir die Atharvans Milch mit Honig.“

Nach Maitr. Saṃh. IV, 9, 7 (128), Vāj. Saṃh. 38, 6 u. s. heisst ein beim Pravargya gebrauchter Spruch: *indrāçvinā madhunaḥ sāraghasya gharmaṃ pāta.*

Im Avesta kommt *madhu* selten vor.[3]) Nirgends aber finde ich Geigers Ostiran. Kultur S. 233 ausgesprochene Annahme gerechtfertigt, dass es nur ein andrer, mehr bürgerlicher Name für Haoma sei; es heisst an beiden Stellen, wie Windischmann[4]) längst gesehen hat, lediglich Honig.

---

[1]) Kum. Saṃbhava VII, 72.

[2]) Siehe einiges Material bei A. Kuhn, Myth. Stud. I, 122.

[3]) Vend. 5, 52; 14, 17.

[4]) Mithra 72; Zoroastr. Stud. 295.

Vendidad VIII, 22 stehen in den Worten *myazdem gaomentem madhumantem* Milch und Honig wie im Indischen neben einander.

Die Vorstellung von der Heiligkeit der Bienen, die bedeutsame Rolle des Honigs in der Mythologie ist nicht indisch oder indoiranisch, sondern nach Ausweis der griechischen Vorstellungen schon vorgeschichtlich;[1]) seine gelegentliche Verwendung im Veda wird somit auf einer alten Ueberlieferung beruhen, die in das Ritual hineinragt, aber allmählich vor dem Somakult verblasste.

Die Açvins und der Honig.

Zuerst ist ein Punkt zu erwägen. Es ist unverkennbar, dass unter allen Göttern die Açvins am ersten mit dem Madhukult verbunden gewesen sein müssen. I, 117, 6 sind sie es, die hundert Kübel von Madhus[2]) ausgiessen. Die Madhukaçā, die Honiggeissel, gebührt ausschliesslich ihnen; nur ihr Wagen heisst madhuvāhana, madhuvarṇa; sie sind madhūyu, madhupā, mādhvī, nie somapā, obwol ihnen ja Soma auch geopfert wird. In einer grossen Anzahl von Stellen (z. B. I, 180, 1. 2; 182, 2; 183, 4[cd.]; III, 58, 4; X, 40, 6; 41, 3; 106, 10) steht das Wort *madhu* grade im Zusammenhange mit ihnen. Der Adhvaryu, zu dem sie X, 41, 3 zu kommen eingeladen werden, heisst dort *madhupāṇi*. Daraus folgt, dass, wenn auch *madhu* im Veda schon vielfach zu der allgemeinen, auch auf payas, ghṛta, Soma angewandten Bedeutung „Süssigkeit“ gelangt ist, es doch an vielen Stellen und ganz besonders dort, wo die Açvins in

---

[1]) Vgl. Roscher, Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie I, 282; Weniger, zur Symbolik der Biene; Kuhn, Myth. Stud. I, 122. Vor allem siehe Victor Hehn, Culturpflanzen und Hausthiere[4] 127 ff.

[2]) *çataṃ kumbhāñ asiñcataṃ madhūnām*; in der Parallelstelle I, 116, 7 steht dafür *surāyāḥ*.

Betracht kommen, noch „Honig“ heissen oder wenigstens ein Getränk, dessen wesentlichster Bestandteil Honig war, bedeuten muss. Ausser dem Esel ist die Biene ja ihr heiliges Thier. Sie verleihen ihr den Honig I, 112, 21:

madhu priyaṃ bharatho yat saraḍbhyaḥ

„als ihr süssen Honig den Bienen brachtet“ oder X, 40, 6:

yuvor ha makṣā pary açvinā madhu
āsā bharata niṣkṛtaṃ na yoṣaṇā ||

„von euch trug die Biene[1]) mit dem Munde den Honig (zum Nest), wie eine Frau (den Mund voll Honig) zum Stelldichein geht.“[2])

Die Açvins werden X, 106, 10 selbst mit Bienen verglichen:

āraṅgareva madhv erayethe
sāragheva gavi nīcīnabāre

„wie zwei Bienen schafft ihr Honig in der Kuh im Euter.“ [3]) Sie werden gebeten, den Sänger mit Honig zu salben, damit er glücklich vor den Menschen rede.[4])

Es wird also auch dort, wo die Biene nicht besonders genannt ist, *madhu* im Zusammenhange mit den Açvins ursprünglich „Honig“ bedeutet haben und madhu erst, als sie auch in den Somakult Aufnahme fanden, zur Bezeichnung dieses Trankes weiter verwendet worden sein.

Für die Annahme, dass die Açvins erst später in den Kreis der mit Soma gefeierten Götter Aufnahme gefunden

---

[1]) Dass makṣā die Biene heisst, ergibt sich aus I, 112, 17.
Bergaigne, la synt. des compar. S. 89 erklärt makṣā als „le prêtre qui leur offre son hymne de louange et qui arrive comme une femme au rendez-vous.

[2]) Vgl. noch I, 119, 9; Çat. Br. IV, 1, 5, 17 ff.; XIV, 5, 5, 16 ff.

[3]) vgl. noch IV, 45, 4.

[4]) AV. VI, 69, 2; IX, 2, 19:

açvinā sāragheṇa mā madhunāṅktaṃ çubhaspatī
yathā varcasvatīṃ vācam āvadāni janāṅ anu |

haben, sprechen verschiedene Angaben der vedischen Litteratur. Maitr. Saṃh. IV, 6, 1 (79, 20) heisst es, dass die Açvins die Aerzte der Götter waren und keinen Anteil am Soma hatten.[1]) Von den Göttern angegangen, das Opfer zu heilen, taten sie es unter der Bedingung, am Somatrunk beteiligt zu werden. Diese Legende ist sicher nicht ohne alle Bedeutung; denn die sehr bekannte Erzählung des Çat. Brāhm. von Cyavana und den Açvins behandelt diesen selben Punkt und zwar so individuell, dass der Gedanke, es handle sich hier wirklich um ursprünglich unbrahmanische Götter, die erst später in den Kult aufgenommen wurden, überaus nahe liegt. Sukanyā sagt nämlich auf Cyavanas Rat zu den Açvins: „ihr seid nicht ganz vollständig, nicht ganz vollkommen." Die Götter hätten, heisst es, in Kurukṣetra das Opfergewebe aufgespannt und die Açvins davon ausgeschlossen. Die Açvins wenden sich an die Götter, aber diese verweigern ihnen den Zutritt zu dem Opfer, weil sie als Aerzte zu viel unter den Menschen verkehrt hätten.[2])

Ein andrer Umstand weist in dieselbe Richtung. Das Thier der Açvins ist ausser der Biene der Esel, z. B. Ṛ V. VIII, 74 (85), 7. In dem der Sūryā zu Ehren veranstalteten Wettrennen siegen die Açvins auf ihrem mit Eseln bespannten Wagen.[3]) Der Esel aber ist ein niederes Thier. Pāraskara Gṛ. S. III, 15 wird zu ihm *çūdro 'si çūdrajanmā* gesagt — wir werden auch dadurch zu der Annahme geführt, dass die Açvins Götter der unteren und zwar unbrahmanischen Volksschichten waren.

Honig im Çrauta-Ritual.

Im Çrautaritual ist der Gebrauch von Honig überaus selten. Er hat eine Stelle im Vājapeyaopfer, wo nach dem

---

[1]) *atha vā etau tarhi devānāṃ bhiṣajā āstām açvinā asomapau.*

[2]) Vgl. auch Taitt. Saṃh. VI, 4, 9: *apūtau vā imau manuṣyacarau bhiṣajau.* Dieselbe Erzählung steht auch im Mahābhārata.

[3]) Ait. Br. IV, 9, 5.

Füllen von Surā- und Somagrahas ein Madhugraha in einer goldenen Schale geschöpft wird.[1]) Mit Bezug auf diesen Madhugraha gibt Kātyāyana XIV, 4, 15 folgende Vorschriften: der Adhvaryu und Opferer geben einem (Rājanya oder Vaiçya), der zum Empfange der Surāgrahas auf der Nordçroṇi der Vedi sitzt, den Madhugraha. 16. Der Neṣṭṛ schafft die Surāgrahas durch die hintere Havirdhānathür, trägt sie hinter der Hütte fort und gibt einen jenem Rājanya resp. Vaiçya mit den Worten: „damit kaufe ich dir (den Madhugraha) ab“ (gibt ihm darauf alle Surāgrahas und nimmt den Madhugraha). 17. Er gibt diesen mitsammt dem Gefäss dem Brahman. 18. Dieser macht damit was ihm beliebt (d. h. nach dem Commentar, er verschenkt ihn, giesst ihn wo anders hinein oder trinkt ihn).

Diese vom Çatapatha-Br. in gleicher Weise beschriebene Verwendung des Madhugraha ist seltsam; er wird einer Gottheit nicht geopfert und dient auch sonst keinem sichtbaren Zweck; es entsteht dadurch der Eindruck, als ob man mit ihm nichts mehr anzufangen gewusst und ihn an dieser Stelle einer alten Sitte zu Liebe beibehalten hätte.

Der Umstand, dass das für ihn gebrauchte Gefäss von Gold sein musste, führt zu einer Vermutung in Betreff seiner ursprünglichen Bedeutung.

Es zeigte sich S. 188, dass auch der Ṛgveda ein goldenes, beim Somaopfer benütztes Gefäss kennt, den *koça hiraṇyaya* oder *adrimātṛ*, für den auch *yoni hiraṇyaya* oder *ayohata* steht. Eben dort ergab sich, dass ein dem *koça* zukommendes, widerholt auf ihn angewandtes Eigenschaftswort *madhuçcut* ist, das nach dem Gesagten mit „honigtriefend“ übersetzt werden kann. Es ist wahrscheinlich, dass zwischen

[1]) Çat. Br. V, 1, 1, 6 ff. Kāt. XIV, 2, 9. Çāṅkh. XVI, 17, 9; ich finde diesen Brauch bei Hiraṇyakeçin nicht, er steht auch nach einer freundlichen Mitteilung Garbes bei Āpastamba nicht.
Vgl. ausserdem Çat. Br. V, 3, 4, 17; XIV, 2, 1, 20.

diesem koça madhuçcut hiraṇyaya und dem mit einem Goldgeschirr geschöpften Madhugraha des Vājapeya ein innerer Zusammenhang besteht und die Füllung des letzteren auf einem nicht mehr recht verstandenen alten Brauch beruht. Der Zweck des koça madhuçcut ergibt sich aus der Erwägung, dass es der Somasaft ist, der in ihn fliesst; z. B. IX, 103, 3:

pari koçaṃ madhuçcutam
avyaye vāre arṣati |

der Koça diente also zur Mischung von Soma und Honig im Ritual des Ṛgveda.

Nachdem dies festgestellt ist, werden sich einige andere Verse leicht auf die Vermischung von Soma und Madhu beziehen lassen, z. B.

IX, 17, 8: *madhor dhārām anu kṣara*
tīvraḥ sadhastham āsadaḥ |
IX, 97, 11: *adha dhārayā madhvā pṛcānas*
tiro roma pavate adridugdhaḥ |
86, 48: *avyo vāre pari dhāva madhu priyam*[1]) |
109, 20: *añjanty enaṃ madhvo rasena*
indrāya vṛṣṇa indum madāya ||

Daher ist madhumant soma ursprünglich nicht der „süsse“, sondern der „versüsste“ d. i. mit Honig gemischte Soma.[2]) So heisst es z. B. II, 41, 14, wo die Beifügung von tīvra besonders darauf hinweist:

tīvro vo madhumāṅ ayam
çunahotreṣu matsaraḥ |

[1]) Vielleicht auch 11, 5: *madhāv ā dhāvatā madhu;* I, 177, 3: *sutaḥ somaḥ pariṣiktā madhūni.* Ebenso wird X, 154, 1 Soma, Madhu (und Ghṛta) unterschieden.

[2]) Soma scheint von Natur nicht immer süss gewesen zu sein. Darauf weist auch der Vers VIII, 2, 3 „wir machten ihn dir mit Kuhmilch süss“ s. oben 208. 220.

„gewürzt ist dieser mit Madhu versehene, berauschend bei den Çunahotras.“ [1])

So gewinnt das Wort *madhuçcut* neben *çukravant* und *manthimant* in den früher genannten Indrapraiṣaformeln seine Bedeutung, obwol es bei dem tatsächlichen Verlauf des Opfers darauf keinen Anspruch mehr hat.

Formeln haben meist die Annahme höheren Alters für sich und so wird es in ihnen von sehr altem Brauche herstammen.

Aus der späteren Litteratur kann ich die Mischung Somas mit Madhu nicht nachweisen. An ihrer Stelle verzeichnet sie eine von Soma und Surā, welche etwas eingehender beleuchtet werden muss.

Surā.[2])

Ueber den Wert der Surā sind die Ansichten der vedischen Texte geteilt; ṚV. VIII, 21, 14 klagt der Dichter:

nakī revantaṃ sakhyāya vindase
pīyante te surāçvaḥ |

„nicht findest du einen Reichen zur Freundschaft; sie reden übermütig, von Surā trunken.“ Auch VII, 86, 6; VIII, 2, 12 wird von dem durch die Surā bewirkten Rausch gesprochen:

na sa svo dakṣo varuṇa dhrutiḥ sā
surā manyur vibhīdako acittiḥ |

„nicht ist (unsre Sünde) eignes Tun, o Varuṇa, sie ist Betörung, Surā, Leidenschaft, Würfelspiel, Verblendung.“

hṛtsu pītāso yudhyante
durmadāso na surāyām |

„es balgen sich im Magen die getrunkenen (Somabecher), wie an der Surā berauschte.“

Die Surā gilt in den beiden letzten Versen als ein, wenn auch nicht verwerfliches, so doch berauschendes Ge-

---

[1]) Daher IX, 77, 1: *eṣa pra koçe madhumāṅ acikradat.*

[2]) Zimmer, Altind. Leben 280.

tränk. Ein Tadel liegt jedoch in VIII, 21, 14; denn die Surātrinker sind Freunde Indras nicht. Andrerseits fehlt es nicht an Stellen, welche eine Wertschätzung dieses Trankes bekunden; vor allem kommt I, 116, 7 in Betracht, wo es heisst, dass die Açvins hundert Tonnen Surā aus dem Hufe des Rosses strömen liessen. Dieser Vers ist vollkommen dem früher angeführten I, 117, 6 gleich, nur dass *surāyāḥ* anstelle von *madhūnāṃ* getreten ist, so dass man vermuten könnte, dass beide Worte Gleiches oder Ähnliches bezeichnen. Zwei andere die Surā in durchaus freundlichem Sinne erwähnende Verse sind X, 131, 4. 5:

yuvaṃ surāmam açvinā namucāv āsure sacā
vipipānā çubhaspatī Indraṃ karmasv āvatam ||
putram iva pitarāv açvinobhā
indrāvathuḥ kāvyair daṅsanābhiḥ |
yat surāmaṃ vy apibaḥ çacībhiḥ
sarasvatī tvā maghavann abhiṣṇak. ||

Surāma ist, wie nach Roth's Vorgang Garbe[1]) gezeigt hat, sicher mit Surā zusammenzustellen. Das beweist auch ihre Verwendung bei der sogleich zu besprechenden Sautrāmaṇī, bei der Surā und Soma vermischt werden. Allerdings ist die Roth'sche Etymologie (*surāma* = *surā* und *āma*, Krankheit), schwerlich richtig. Mir scheint die von dem Commentar zu Taitt. Brāhm. I, 4, 2, 1 (S. 146) gegebene Erklärung, „mit Surā bereitet" [2]) auf den richtigen Weg zu weisen; denn sie wird durch die Worte *surāmṇāṃ somānāṃ pibatu* Maitr. Saṃh. IV, 12, 5 (191, 2) oder *somāḥ surāmāṇaḥ* Vāj. Saṃh. XXI, 42 bestätigt. *Somāḥ surāmāṇaḥ* ist soviel wie *Surāsomāḥ*, Surāgemischte Somas Vāj. Saṃh. XXI, 60.[3]) Da unsre beiden Verse grade bei der Sautrāmaṇī

---

1) KZ. 23, 524.

2) *surayā saṃpāditam imam pātrasthaṃ dravyaçeṣam.*

3) Man vgl. einige auf die Mischung bezügliche Verse wie Vāj. Saṃh. XX, 27 oben S. 32. Maitr. S. III, 11, 7 (150, 17): *yas te rasaḥ saṃbhṛtā oṣadhīṣu somasya çuṣmaḥ surāyāṃ sutasya.*

gebraucht werden und auch dieselben Götter (Indra, Sarasvatī, Açvins), welche bei der Sautrāmaṇī verehrt werden, enthalten, so kann *surāma* gar nicht anders denn als Ableitung von *surā* aufgefasst werden. Deshalb übersetze ich „als ihr, o Herrn des Lichtes, den Surāgemischten[1]) bei Asura Namuci getrunken hattet, halft ihr Indra bei seinen Taten. Wie Eltern dem Sohn, halft ihr, o Açvins, beide dem Indra mit eurer Wunderweisheit. Als du geschickt den Surāgemischten austrankst, heilte[2]) dich, o Gönner, die Sarasvatī.“ [3])

Das Schwanken des Ṛ̣V. zwischen Lob und Tadel der Surā setzt sich in andern vedischen Schriften fort. Sie wird widerholt neben Soma genannt, steht auch etwas dahinter an Ansehen zurück, wird aber doch keineswegs immer als verächtlich angesehen. Taitt. Br. I, 3, 3, 2 ff. heissen sie „Mann und Weib“; Soma sei die beste Speise der Götter, Surā die der Menschen. Çat. Brāhm. XII, 7, 3, 8 (935) heisst es: *payaç ca surā ca bhavataḥ | somo vai payo 'nnaṃ surā payasaiva somapītham avarunddhe surayānnādyam.* Çat. Br. XII, 7, 3, 12 wird von der einen wie der andern gesagt, dass sie zum Rausche dienen: *madāya somaḥ, madāya surā;* AV. IV, 34, 6 sind *ghṛtahradā madhukūlāḥ surodakāḥ kṣīreṇa pūrṇā udakena* etc. genannt. X, 6, 5 stehen *surā, ghṛta, madhu* nebeneinander.

Auch die mehrfach berichtete Legende von Tvaṣṭṛ's Sohn Viçvarūpa, der drei Mäuler hatte, eins zum Somatrinken, eins zum Surātrinken und eins zum Geniessen anderer Speisen, behandelt Surā zwar als etwas minderwertig, aber

---

[1]) Vielleicht nur „aus Surā bereiteten“.

[2]) Ich leite mit PW. *abhiṣṇak* auf *bhiṣṇajy* zurück. Der Vers enthält eine deutliche Anspielung auf die zur Heilung Indras dienende Sautrāmaṇīfeier. — Ludwig zieht die Ableitung von *bhaj* vor.

[3]) Freundlich ist der Surā auch X, 107, 9 gedacht: *bhojā jigyur antaḥpeyaṃ surāyāḥ.*

durchaus noch nicht als verächtliches Getränk.[1]) Andrerseits heisst es Maitr. Saṃh. I, 11, 6 (167, 14) *çrīr vai somaḥ. pāpmā suropayāmāḥ*; II, 4, 2 (39, 4) *anṛtaṃ surā* u. s. w. Sie gebührt den Asuras IV, 2, 1 (21, 16) u. s. w. Der Widerstreit zwischen beiden ist offenbar verschieden beurteilt worden und nicht zum Austrag gekommen. Woher kommt der Widerstreit? Wir finden eine Darbringung von Surā und Soma bei einem grossen Opfer, dem Vājapeya. *Vājapeya* (sc. Somaḥ) der „Siegestrunk", ist ein Fest, das gleich dem Açvamedha und Mahāvrata zeigt, welch ein Schatz volkstümlicher Gebräuche im indischen, alle Seiten des Lebens berührenden Ritual erhalten ist. Die dabei mit grosser Feierlichkeit veranstalteten Wagenrennen[2]) machen das Fest zu einer Art von olympischen Spielen der alten Inder. Wir finden die Vorschriften über dieses Opfer, auf das ich nur eingehe, soweit der Gegenstand es erfordert, im Çat. Brāhm.,[3]) bei Kātyāyana[4]) u. a.

Kātyāyana lehrt, dass man südlich vom Soma gegen Blei die Parisrut[5]) oder die dafür nötigen Zutaten[6]) von einem langhaarigen Menschen kaufe. Während Soma gefahren wird, trägt man die Parisrut resp. die Zutaten hinterdrein (16).

---

[1]) Çat. Br. I, 6, 3, 3 ff: *sa yat somapānam āsa tataḥ kapiñjalaḥ samabharat | tasmāt sa babhruka iva | babhrur iva hi somo rājā | atha yat surāpāṇam āsa tataḥ kalaviṅkaḥ samabharat | tasmāt so 'bhimādyatka iva vadati | abhimādyann iva hi surāṃ pītvā vadati*; V, 5, 4, 2 ff. — Maitr. Saṃh. II, 4, 1 (38, 1 ff.).

[2]) Die Pferde bekommen vor und nach dem Rennen *madhu* zu trinken oder zu riechen. Mahīdhara erklärt *madhu* mit *naivāracarulakṣaṇaṃ madhuraṃ haviḥ*. VS. IX, 18. Kāt. XIV, 3, 10; 4, 12.

[3]) V, 1, 1, 6 ff.

[4]) XIV, 1, 1 ff.

[5]) Der Commentar setzt sie gleich Surā.

[6]) Nach dem Commentar Gräser, Keime von Getreide, geröstete Körner, Hefe. (*çaṣpatokmalājānagnahusaṃjñānāṃ krayaṇam*). Der Comm. zu Vāj. Saṃh. XIX, 13 setzt çaṣpa gleich *navaprarūḍhavrīhi, tokma* gleich *navaprarūḍhayava*.

Der Neṣṭṛ tritt durch die Südpforte ein, kocht auf dem Südfeuer und schafft die Surā auf die Hinterseite der Hütte (17). Zu der Zeit, wo die Ekadhanāwasser gebracht werden, holt der Neṣṭṛ die Surā von hinten herein und stellt sie auf den Erdaufwurf (26). Durch eine kleine (südlich vom Havirdhāna gemachte) Oeffnung zieht er die Surāgrahagefässe heran und reinigt mit einem Pferdehaar in einem (grossen Gefässe) die Surā (27). Der Adhvaryu schöpft siebzehn Somagrahas (2, 3) und der Neṣṭṛ ebensoviel Surāgrahas (4). Das Schöpfen der Grahas findet abwechselnd statt (5). Die Grahas dürfen nicht an der Achse des Wagens vorbeigeführt werden (6). Hoch über die Achse hält der Adhvaryu seinen Graha, tief darunter den seinen der Neṣṭṛ mit den Worten „ihr seid verbunden“ (7). Sie nehmen sie wider an sich mit den Worten „ihr seid getrennt“ (8). Darauf folgt das früher schon erwähnte Schöpfen des Honiggraha.

Etwas ausführlicher sind die Angaben des Çat. Brāhmaṇa, die ich zur Vervollständigung des Bildes hier soweit nötig folgen lasse, V, 1, 2:

10. Er schöpft 17 Somagrahas, 17 Surāgrahas. Soma und Surā sind die beiden Tränke Prajāpatis. Daher ist Soma Wahrheit, Vortrefflichkeit, Licht; Surā Unwahrheit, Schlechtigkeit, Finsternis.[1]) Diese beiden Tränke (andhasī) ersiegt er da. 14. Südlich von dort, wo man König Soma kauft, kauft er in der Nähe von einem langhaarigen Manne[2]) gegen Blei die Parisrut.[3]) Ein langhaariger Mensch ist weder Frau noch Mann. — Blei ist weder Erz noch Gold; Parisrut ist weder Soma noch Surā; daher kauft er die Parisrut von einem langhaarigen Menschen um Blei. 15. Sie stellen am

[1]) Aehnlich bei der Sautrāmaṇī. Siehe z. B. Maitr. Saṃh. II, 4, 1 (39, 4 ff.).

[2]) cf. Çat. Br. V, 4, 1, 2.

[3]) Die Parisrut ist offenbar fast dasselbe wie Surā. Der Comm. sagt, gewöhnlich würde die Surā aus ganz reifen Dingen (paripakvadravya)

vorhergehenden Tage zwei Aufwürfe, einen vor, einen hinter der Achse, mit dem Gedanken her „wir dürfen die Somagrahas und Surāgrahas nicht zusammenstellen.“ 16. Wenn sie durch die östliche Thür die Vasatīvarīwasser hereinschaffen, bringt der Neṣṭṛ durch die entgegengesetzte die Parisrut. Davon südlich bringt man die Gefässe herbei. Vor der Achse nach Westen gekehrt sitzend, schöpft der Adhvaryu die Somagrahas; dahinter nach Osten gekehrt der Neṣṭṛ die Surāgrahas. Der Adhvaryu schöpft einen Somagraha, der Neṣṭṛ einen Surāgraha, der A. wider einen Somagraha, der Neṣṭṛ wider einen Surāgraha. In dieser Weise schöpfen sie abwechselnd. 17. Nicht bringt der Adhvaryu den Somagraha westwärts an der Achse vorbei; der Neṣṭṛ den Surāgraha nicht ostwärts in dem Gedanken: „wir wollen Licht und Finsternis nicht mischen.“ 18. Ueber die Achse hält der Adhvaryu den Somagraha, unter sie der Neṣṭṛ den Surāgraha mit dem Spruch: „ihr seid vereinigt; vereinigt mich mit meinem Heil.“ In dem Gedanken: „wir wollen nichts übles reden“ nehmen sie beide wider von einander und sagen den Spruch: „getrennt seid ihr; trennt mich von dem Übel —;“ hierauf folgt der Madhugraha.

Soma und Surā stehen hiernach in einem unverkennbaren

---

bereitet; hier aber sei unter Parisrut eine Flüssigkeit zu verstehen, die aus jungen, zur Reife gelangten Trieben gewonnen ist.

Der Comm. zu Kāt. XIX, 1, 18 sagt, dass man unter çaṣpa gekeimte Reiskörner (*vrīhayo virūḍhāḥ*) verstehe, manche gewöhnliches Gras (*tṛṇa*).

Der Comm. zur Vāj. Saṃh. erklärt Parisrut widerholt als Surā (vgl. XIX, 83. 79). Dies erklärt sich aus dem Obigen. Çāt. Brāhm. XII, 8, 1, 4 sagt: *apāṃ ca vā eṣa oṣadhīnāṃ ca raso yat surā.* Die Ansichten schwanken also über die beste Herstellungsweise der Surā. Sie scheint eine Art von Bier gewesen zu sein, dem man auch Honig zusetzen konnte. Es heisst Vāj. Saṃh. XX, 63: *tīvraṃ parisrutā somam* Soma mit Parisrut (= Surā) gemischt. Wahrscheinlich bezieht sich auch ṚV. IX, 68, 1 *parisrutaṃ nirṇijaṃ dhire* auf diese Mischung.

Gegensatz und doch beweist der Umstand der Aufnahme beider beim Opfer eine Versöhnung der Gegensätze. Die Bestimmung von einem „langhaarigen Menschen“ die Bestandteile der Surā zu kaufen zeigt, auf welchem Wege die Erklärung jenes Gegensatzes zu suchen ist. Die Worte „Licht und Finsternis“ bedeuten soviel wie brahmanisch und unbrahmanisch. Die Surā war das Getränk unbrahmanisch lebender Arier. Die seltsame und fast obscöne Figur des Neṣṭṛ weist nicht minder auf das Eindringen des Kultes barbarischer oder unbrahmanisch lebender Stämme hin.

Am deutlichsten tritt die angesehene und den sonstigen brahmanischen Anschauungen entgegengesetzte Stellung der Surā in der gemeinsamen Darbringung von Surā und Soma bei der Sautrāmaṇī hervor, einer Indra zu Ehren veranstalteten Opferfeier, durch welche die von den Göttern zu Hilfe gerufenen Açvins mit der Sarasvatī den vom Soma kranken Indra heilen.[1] Es scheint unverkennbar, dass bei diesem Fest Soma nicht dieselbe Bedeutung hat wie sonst;[2] denn es ist nicht schmeichelhaft für die Somaverehrer und scheint vielmehr auf einen Triumph der Surāfreunde hinauszukommen, deren Trank dem in Not geratenen Indra hilft. Dass hier mancherlei mitunter lief, was vom gewöhnlichen Ritual abwich, lehrt eine kurze Bemerkung Çāṅkhāyanas, der von dem Verfahren einiger Lehrer berichtet, welche bei der Sautrāmaṇī alle Praiṣas zu verändern pflegen.[3] Er sagt, das sei asurisch.

Wir haben gesehen, dass die Açvins aus dem Huf

---

[1]) Çāṅkh. XV, 15, 1 ff. (XIV, 12, 1 ff.); Kāt. XIX, 1, 1 ff. Çat. Br. V, 5, 4, 12 ff. u. s.

[2]) Das zeigen auch einzelne Verse z. B. Vāj. Saṃh. XX, 27:
aṅçunā te aṅçuḥ pṛcyatāṃ paruṣā paruḥ
gandhas te somam avatu
madāya raso 'cyuta //

[3]) XV, 15, 10.

des Rosses in hundert Kübeln Surā oder Madhu laufen lassen. Die beiden *surāma* enthaltenden, bei der Sautrāmaṇī gebrauchten Verse X, 131, 4. 5. zeigten sie ebenfalls mit der Surā eng verbunden. Wir besitzen noch weitere Zeugnisse in mehreren Atharvavedaversen, die an sich nicht wichtig sind, die aber doch zur Vervollständigung des Bildes beitragen. IX, 1, 18. 19 (VI, 69, 1. 2):

yad giriṣu parvateṣu
goṣv açveṣu yan madhu |
surāyāṃ sicyamānāyām
yat tatra madhu tan mayi[1]) ||

„Was von Süssigkeit in den Bergen, in Kühen oder Rossen, was von Süssigkeit in der ausgegossenen Surā, das sei in mir.“

XIV, 1, 35: *yac ca varco akṣeṣu*
surāyāṃ ca yad āhitam |
yad goṣv açvinā varcas
tenemāṃ varcasāvatam ||

„welcher Glanz in den Würfeln, welcher in die Surā gelegt ist, welcher Glanz, o Açvins, in den Rindern, damit helfet ihr.“

Diese fast unterschiedslose Verbindung der Açvins bald mit Surā, bald mit Madhu macht es wahrscheinlich, dass beide Getränke ähnlicher Natur waren und auch die Surā zum Teil aus Honig bestanden haben wird.[2])

Um über die Stellung der Sautrāmaṇī und der Surā im indischen Opfer ins Klare zu kommen, müssen wir uns ver-

---

[1]) V. 19 s. S. 240.

[2]) In den bei der Sautrāmaṇī gebrauchten Versen wird auch des sāraghaṃ madhu gedacht. Da dabei nur Surā gebraucht wird, muss eben der Honig von der Biene darin enthalten sein. Siehe z. B. Vāj. Saṃh. XIX, 95 (Maitr. Saṃh. III, 11, 9). Vgl. auch AV. VI, 69, 1: *surāyāṃ sicyamānāyāṃ kīlāle madhu tan mayi 2. açvinā sāragheṇa mā madhunāñktaṃ çubhaspatī.*

gegenwärtigen, was früher über den Ausschluss der Açvins vom Somaopfer gesagt wurde. Sie gelten als nicht vollwichtig, weil sie zu viel unter den Menschen verkehren; der Esel ist ihr heiliges Thier und dieser Esel ist ein „Çūdra von Geburt“: wir werden damit in andere als brahmanische Schichten der Bevölkerung geführt, dorthin, wo man nicht Soma, sondern Surā trinkt. Surā und Sabhā, Surā und die Würfel sind häufiger zusammen genannt.[1]) Wie die Açvins wird von den Weisen von Kurukṣetra auch ihr heiliges Getränk, sei es Madhu, sei es Surā, nicht als vollberechtigt anerkannt worden sein.

Es ist zu beachten, dass als Teufel des an die Surā und die Açvins sich knüpfenden Sagenkreises nicht Vṛtra, sondern mit Vorliebe *Namuci Asura*[2]) gilt, zwar auch andere Dämonen, wie z. B. Tvaṣṭṛ's Sohn Viçvarūpa, aber doch nicht, wenn ich recht sehe, mit gleicher Häufigkeit.[3])

Wir können das allmähliche Sinken des Ansehens der Surā einigermassen verfolgen, wenn wir von der Brāhmaṇazeit rückwärts und vorwärts schauen.

Am Ende von Vendidad 14 werden *hurā* und *madhu* als Gabe für den frommen Mann erwähnt. Aus dem Nīrangistān führt Bartholomae[4]) die Worte an: *dahmō hurām hvaraiti; madhō aspyapayañhāo*: der rechtgläubige geniesst Hurā; ein Madha aus Pferdemilch.[5]) Mit dieser hier geäusserten Wertschätzung der Surā dürfen wir nur die Worte des vedischen Liedes I, 116, 7 vergleichen, nach denen die Açvins die Surā schufen, um zu sehen, dass diese Auf-

---

[1]) AV. VI, 70, 1; XIV, 1, 35; XV, 9, 1 (Zimmer, AIL. 280.)

[2]) ṚV. X, 131, 4; Vāj. Saṃh. X, 33; XX, 67. 68. 76; Çat. Br. V, 4, 1, 9; XII, 7, 1, 10; 3, 1 ff.

[3]) Andererseits besitzt auch Namuci den Soma. Vāj. Saṃh. XX, 59. Das können aber spätere Uebertragungen sein.

[4]) ZDMG 37, 459.

[5]) cf. auch Āfrīgān I, 4.

fassung die ältere ist. In den Brāhmaṇas schwanken die Meinungen. In der Zeit des zur Herrschaft gelangten Brahmanismus dagegen wendet man sich aufs schroffste gegen den Surātrank. Gautama schreibt 23, 1 (ebenso Āpastamba I, 9, 25, 1) vor, heisse Surā in den Mund des Brahmanen zu giessen, der Surā getrunken hat. Ist dies unabsichtlich geschehen, so soll der Sünder drei Tage lang heisse Milch, gereinigte Butter und Wasser trinken und heisse Luft einatmen. Manu nennt 9, 235 einen Brahmanentödter, einen Surātrinker, einen Dieb und einen, der das Ehebett seines Lehrers entweiht als „*mahāpātakins*", als Leute, die ein schweres Verbrechen auf sich laden. Yājñavalkya 3, 207 (und ähnlich Manu 12, 56) prophezeit dem Surāpa, dass er im Leibe eines Esels, Cāṇḍāla, Veṇa widergeboren werden würde.[1]) Es scheint danach, als ob die Verachtung und allmähliche Verdrängung der Surā ganz mit der Ausbreitung des Brahmanismus zusammenhinge. Somatrinker stand gegen Surātrinker. Mit dem politischen Uebergewicht des einen steigerte sich das Ansehen seines Nationalgetränks.

Um so merkwürdiger berühren die Ceremonien der Sautrāmaṇī. Man hat sich von brahmanischer Seite bemüht, sie als ein Somaopfer zu erklären; aber ohne Erfolg. Denn die Unterredung zweier Theologen, des Suplan Sārñjaya und Pratīdarça Aibhāvata beweist nur, wie schwierig es für sie gewesen ist, sich mit dieser, die Surā voranstellenden Feier abzufinden. Suplan fragt: „wie kann denn die Sautrāmaṇī ein Somaopfer sein, wenn man weder sich mit der Dīkṣā weiht noch Somaschösslinge hinschüttet;"[2]) der Ange-

---

[1]) Es scheint, als ob manche nur dem Brahmanen, andere dagegen allen den Surāgenuss hätten verbieten wollen. Siehe Bühler, SBE. II, S. 186, Note zu Gaut. II, 20.

[2]) *yan na dīkṣayaiva dīkṣate na somāñçava iva nyupyante 'tha katham sautrāmaṇī somayajño bhavatīti.* (XII, 8, 2, 3).

redete erwidert: „die Somaschösslinge für dieses Opfer sind junge Gräser, frische Keime von Getreidepflanzen, geröstete Körner. Die Gestalt der Morgenpressung sind die jungen Gräser[1]) etc."

Wie ist die Aufnahme der Sautrāmaṇī zu erklären? Wir wissen, dass mit ihr ausser Indra die Açvins und Sarasvatī verknüpft sind.[2]) Diese Açvins als die Herren der für unbrahmanisch geltenden *Surā* und *Madhu* weisen in unbrahmanisches Land; wo dieses zu suchen ist, sagt der Flussname der Sarasvatī. Widerholt sind im Çat. Brāhm.[3]) Soma und Surā die beiden Andhas genannt. Diese Andhasī kommen, wie früher erwähnt, ṚV. VII, 96, 2 vor und zwar auch in Verbindung mit der Sarasvatī. Ob es nun die östliche oder westliche war, an ihr dürften Berührungen brahmanisch und unbrahmanisch lebender Inder stattgefunden haben. Die Sautrāmaṇī ist ein ritueller Ausdruck davon.

Der ermittelte Gegensatz zwischen Somapa und Surāpa ruft einen früheren Punkt meiner Erörterungen ins Gedächtnis. Es zeigte sich S. 111 eine leise, aber wahrnehmbare Unterscheidung des VII. Maṇḍala von andern in Bezug auf den Somakult, insofern die Vasiṣṭhas ihn nicht in gleichem Umfange geübt zu haben scheinen wie andere Geschlechter. Diese Vasiṣṭhas sassen an der Sarasvatī im Madhyadeça. Die Frage ist erlaubt: ist der Somakult ihnen erst von nachrückenden Stämmen zugebracht worden?[4])

Es ist charakteristisch, dass die Anschauungen der Brah-

---

[1]) 7. *ete khalu vā etasya yajñasya somāṅçava ity āhur yac chaṣpāṇi tokmāni lājā iti* / *prātaḥsavanasyaitad rūpaṃ yac chaṣpāṇi* u. s. w. Eine ähnliche Ansicht drückt der Vers Vāj. Saṃh. XIX, 13 aus.

[2]) Es scheint, dass die Açvins früh, Sarasvatī abends, Indra mittags, ursprünglich dabei verehrt wurden. VS. XIX, 26.

[3]) V, 1, 2, 10; XII, 7, 3, 4 (934).

[4]) In der Kāçikā VIII, 4, 9 heissen die Prācyas *Surāpāṇa's;* leider aber wissen wir nicht, ob diese Bezeichnung auf alter Tradition beruht.

manen von der Schändlichkeit der Surā nicht allerwärts durchgedrungen sind. Das muss auf der Unzerstörbarkeit alter Bräuche beruhen. Die Brahmanen waren eben nicht allmächtig. Wir finden bei Lāṭyāyana V, 4, 20 die Angabe, dass es zwei Arten der Sautrāmaṇī gäbe, die Kaukilī[1]) und die Caraka-Sautrāmaṇī; die Ceremonie scheint darum auf bestimmte Schulen oder Richtungen zurückzugehen, die anfänglich lokaler Natur gewesen sein mögen. Von jenen beiden Namen verdient der letztere unsre besondere Aufmerksamkeit, weil er an die medicinische Schule erinnert, der die Carakasaṃhitā entstammt. In der Tat steht in diesem Buch des Āyurveda, das sich auf die Açvins zurückleitet, die Surā in hohen Ehren. Ihre Herstellung wird daselbst besprochen und ihr Trank verordnet:

yā surā suragandharvayakṣarākṣasamānuṣaiḥ
ratiḥ surety abhihitā tāṃ surāṃ vidhinā pibet[2]) |

Man sieht somit einen deutlichen Gegensatz zwischen diesen Anschauungen und der Sprache der Gesetzbücher, deren Forderungen in der Wirklichkeit nicht haben durchgesetzt werden können.

Im ṚV. tritt Surā nicht so oft hervor wie Madhu. Es wurde schon bemerkt, dass die nahe Verbindung der Açvins mit beiden Getränken den Gedanken nahe legt, dass sie nicht sehr von einander verschieden gewesen und für einander eingetreten sein mögen. Jedenfalls ist bemerkenswert, dass auch der Honig nicht durchweg als rituell betrachtet worden ist. Das lehrt die merkwürdige Auseinandersetzung im Çatapatha Brāhm. darüber, ob ein Brahmacārin Honig essen dürfe oder nicht.[3])

Dass Soma gekocht wird, ist mir im ṚV. nirgends vor-

---

[1]) Sie ist Hiraṇyakeçin Ç. S. XXIII, 1, 1 ff. genau beschrieben.
[2]) ed. Jībānanda S. 609 ff.
[3]) XI, 5, 4, 18.

gekommen. Ueberhaupt wüsste ich nur eine einzige Stelle aus dem Çat. Brāhm. anzuführen: XII, 7, 3, 6 (935), wo es heisst: *somo 'sy açvibhyāṃ pacyasva.*

6. Die drei Savanas.

Dreimal des Tags, früh, mittags und abends findet die Somapressung statt. Mit dieser Gepflogenheit des Rituals stimmen die Angaben des ṚV. ganz überein. Die vedischen Arier haben also die Zahl der Savanas, welche nach Ausweis von Yasna X, 2 [1]) bei den Iraniern nur zwei betrug, um eine vermehrt.

Wir sind in den Stand gesetzt nicht nur die Zahl der Savanas, sondern auch die Namen der zur Zeit des ṚV. dabei angerufenen Götter anzugeben und finden auch hier, dass die spätere Zeit nur fortsetzt und erweitert, was aus der älteren vorhanden ist.

Schon im ṚV. nehmen alle Götter am Somatrunke teil; am häufigsten sind Indra und Vāyu, denen er der Natur dieser Götter nach auch zu allererst gebührt, angerufen; andere wie Pūṣan nur gelegentlich; [2]) wider andere haben zwar schon im ṚV. einen Platz im Somakult, wie z. B. die Açvins, aber ursprünglich wird ihr Trank Madhu und Surā gewesen sein.

Sehr klar liegen die Dinge bei der Abendpressung. Mit grosser Uebereinstimmung berichten die vedischen Lieder, dass die Ṛbhus dazu geladen werden. [3]) Daraus folgt, dass auch ṚV. III, 60, 1, obwol nur allgemein von

---

[1]) *havanem fratarem* und *uparem.*

[2]) Z. B. IX, 67, 10. 12.

[3]) I, 161, 8; III, 52; IV, 33, 11; 34, 4; 35, 4. 6. 7. 9; AV. VI, 47, 3; IX, 1, 11 ff.

einem Savana gesprochen wird, dies die Abendkelterung sein muss. Ebenso trinken die Ṛbhus im Ritual abends. Ait. Brāhm. III, 30, 1 ff. wird ihnen nach einem langen Streit mit den Göttern[1]) ein Platz dort gewährt. Dementsprechend wird bei der an Indra gerichteten Einladungsformel von *savana ṛbhumat, vājavat, vibhumat* (s. S. 218) gesprochen; fast ebenso ṚV. III, 52, 6 von *Indra ṛbhumant, vājavant.* ṚV. IV, 34, 7. 8 stehen ausser ihnen Indra, Varuṇa, Gnāspatnī's, Āditya's, Savitṛ u. a.[2]) Dagegen weicht Vāl. 9, 1 ff. von diesen Namen ganz ab und nennt die Açvins allein als Götter der Abendspende; Vāj. Saṃh. XIX, 26 nennt Vāc und Sarasvatī.

Die Mittagspressung geschieht zu Ehren Indras. Vier Grahas werden geschöpft, davon drei für den „marutbegleiteten", einer für Mahendra. Auch diese Verhältnisse spiegeln sich im ṚV. wider; denn III, 32, 1. 2 heisst es: „Indra trinke den Soma, — die Mittagspressung, welche dir lieb ist. Trinke den milchgemischten, den mehlgemischten und den reinen. Wir spendeten ihn dir zum Rausche; mit der das Brahman schaffenden Marutschaar — trink." [3])

Jedoch zeigen IV, 34, 4; VIII, 37, 1; auch X, 96, 13 und Vāj. Saṃh. XIX, 26 eine Abweichung, insofern sie die Mittagpressung Indra allein zuweisen: *mādhyandinaṃ savanaṃ kevalaṃ te.* Diese Unterscheidung begreift sich im Hinblick auf die ursprüngliche oder wenigstens zeitweilige Gegnerschaft zwischen Indra und den Maruts, welche ich[4])

---

[1]) ṚV. I, 161, 8 scheint auf diesen Streit sich zu beziehen.

[2]) Diese zahlreiche Liste berührt sich sehr stark mit den Namen der Götter, welche das spätere Ritual zum Abendopfer lädt: Āditya, Sāvitra, Vaiçvadeva, Pātnīvata, Hāriyojana, Ṣoḍaça heissen die Grahas.

[3]) *Indra somaṃ — piba | imaṃ mādhyandinaṃ savanaṃ cāru yat te. 2. gavāçiraṃ manthinam indra çukraṃ pibā somaṃ rarimā te madāya | brahmakṛtā mārutenā gaṇena. 3. — arcantaḥ — m a r u t a s ta ojaḥ m ā d h y a n d i n e savane vajrahasta pibā r u d r e b h i ḥ.*

[4]) Göttinger Gel. Anz. 1889, Nr. 10 S. 422.

anderwärts durch Annahme von Kult- oder Stammesverschiedenheiten zu erklären versucht habe. Durch deren Verschmelzung wurde aus Indra ein Indra marutvant.

AV. VI, 47 fügt zu diesen Göttern die Viçve devāḥ; ganz weicht AV. v. IX, 1, 11 ab, indem er anstelle der Genannten Indra-Agni setzt; wahrscheinlich handelt es sich dabei um ein anderes Opfer.

Am zahlreichsten sind die Grahas des späteren Rituals bei dem Prātaḥsavana des Agniṣṭoma. Ausser dem Upāṅçu und Antaryāma werden dort der Aindravāyava, Maitrāvaruṇa, Āçvina, Vaiçvadeva, Māhendra, Vaiçvānara, Ṛtugrahas u. a. geschöpft. Diese Mannigfaltigkeit lässt kaum bezweifeln, dass verschiedene Kulte und Opfer und Jahreszeiten zu ihrer Ausgestaltung beigetragen haben. Sie scheint in der älteren Zeit noch nicht in diesem Maasse vorhanden gewesen zu sein. ṚV. IV, 35, 7 sagt:

prātaḥ sutam apibo haryaçva
mādhyandinaṃ savanaṃ kevalaṃ te / [1])

X, 112, 1:

prātaḥsāvas tava hi pūrvapītiḥ (Indra) /

AV. VI, 47 nennt Agni Vaiçvānara als Empfänger der Frühspende; AV. IX, 1, 11 ff.; Vāj. Saṃh. XIX, 26 nur die Açvins. Ein Brāhmaṇa sagt,[2]) dass früh Agni, mittags Indra, abends den Allgöttern die Pressung gebühre.[3])

Ich bin den Gründen für diese Unterschiede, die auf die Mannigfaltigkeit der Opfer und der einzelnen Familiengebräuche zurückgehen dürften, nicht weiter nachgegangen. Es würde noch tiefer in die Einzelheiten des Rituals hineinführen als hier notwendig oder wünschenswert ist. Das

---

[1]) cf. X, 96, 13.

[2]) Siehe Comm. zu Vāj. Saṃh. VIII, 50.

[3]) Der Umstand, dass Agni die Gāyatrī, Indra die Triṣṭubh, den Viçve devāḥ die Jagatī gehört, weist darauf hin, dass das eine sehr alte Einteilung ist; denn diese drei Metra verteilen sich auf die 3 Savanas.

Bestreben keinen der allmählich zu Ansehen gelangten Götter zu übergehen, mag eine der Ursachen gewesen sein, die einen äusseren Ausgleich im Opferrepertoir herbeiführten.

Ich will mich darauf beschränken, an zwei Beispielen zu zeigen, bis zu welcher Durchbildung die Götterordnungen bei Opfern doch schon im ṚV. gelangt waren. Unsere Liedersammlung kennt eine Reihe von Hymnen, die über verschiedene Maṇḍalas verstreut und an Doppelgottheiten gerichtet sind. Diese gehen in Nebendingen aus einander, stimmen aber in den Hauptsachen überein, wie man aus folgendem Ueberblick leicht ersieht:

I, 2. 3		II, 41	
v. 1—3	Vāyu	1. 2	Vāyu
4—6	Indra-Vāyu	3.	Indra-Vāyu
7—9	Mitra-Var.	4—6	MV.
1—3	Açvins	7—9	Açvins
4—6	Indra	10—12	Indra
7—9	Viçve devāḥ	13—15	Viçve devāḥ
10—12	Sarasvatī	16—18	Sarasvatī
		19—21	Dyāvāpṛthivī, Agni

I, 23		I, 135. 136.	
1.	Vāyu	1—3	Vāyu
2—3	Indra-Vāyu	4—8	Indra-Vāyu 9 Vāyu
4—6	Mitra-Var.	136, 1—5	Mitra-Var., auch Aryaman
7—9	Indra, Maruts		
10—12	Viçve devāḥ	136, 6. 7	M. V. I. Agni u. a. (also Viçve devāḥ).
13—15	Pūṣan 16 ff. Āpas		

Man sieht hier eine bis ins Einzelne gehende Ausbildung in der Anordnung der Götter. Vāyu geht immer voran; er ist der *agrepā*, der auch vor Indra in der Regel den

Vortritt hat.[1]) Das Schwanken in der Zahl der Indra-Vāyu zugewiesenen Verse verrät eine Verschiedenheit der Ansichten über die grössere oder geringere Wichtigkeit des Aindravāyavagraha an dieser Stelle. Die Frage, ob Indra oder Vāyu, war von altersher umstritten. Das Çat. Brāhm. erzählt IV, 1, 3, 11 ff. von einem Wortwechsel zwischen beiden Göttern, weil Indra Anteil an diesem Graha haben will. Er schliesst mit einer Verständigung zwischen beiden und das Brāhmaṇa bemerkt § 12: da wurde der Graha Indra-Vāyu zueigen; früher gehörte er Vāyu.

Die in den genannten Liedern befolgte Anordnung von Götternamen entspricht zum Teil der des Ait. Br., welches II, 25 Vāyu, Indra-Vāyu, Mitra-Varuṇa, Açvins nach einander nennt, noch genauer Çāṅkhāyana, der VII, 10, 9 ff. Verse für Indra, Indra-Vāyu, MV., Açvins, Indra, Viçve devāḥ, Sarasvatī vorschreibt, also ganz dieselbe Reihenfolge wie ṚV. II, 41 beobachtet.

Ein zweites Beispiel bieten, wenn ich von den Āprīhymnen absehe, die sowol bei der Priesterwahl als bei den Ṛtugrahas vorkommenden Ṛtupraiṣas.[2])

Im Ritual verbinden sich Priester und Gottheiten zu folgenden Gruppen: 1) Indra und Hotṛ, 2) Maruts und Potṛ, 3) Tvaṣṭṛ mit den Götterfrauen und Neṣṭṛ, 4) Agni und Āgnīdhra, 5) Indra-Brahman und Brāhmaṇācchaṅsin, 6) Mitra-Varuṇa und Maitrāvaruṇa (Praçāstṛ), 7—10) Deva draviṇodas und Hotṛ resp. Potṛ resp. Neṣṭṛ resp. Acchāvāka, 11) Açvins und Adhvaryu, 12) Agni Gṛhapati und Gṛhapati.

Es kommt hier nicht viel darauf an, ob die Ṛtugrahas ein ursprünglicher Bestandteil des Agniṣṭoma waren oder nicht (wahrscheinlich waren sie es nicht), jedenfalls zeigen

---

[1]) cf. ṚV. I, 134, 1. 6; IV, 46, 1; 47, 1; VIII, 100, 2 (siehe Oldenberg, ZDMG. 39, 55). Maitr. Saṃh. IV, 5, 8 (75, 1 ff.) VIII, 3, 7 ist Indra *pūrvapītaye* eingeladen.

[2]) Āp. XI, 19, 5 ff.; XII, 26, 8 ff. Çat. Br. IV, 3, 1, 10 (siehe Eggeling). Kāt. IX. 13; Çāṅkh. VII. 8. 1 u. s. w. Haug. Ait. Br. II. 135.

Ṛ̣V. I, 15; II, 36. 37,[1]) dass sie unsern ältesten Quellen schon bekannt sind und denselben Zusammenhang zwischen einzelnen Göttern und Priestern voraussetzen wie das Çrautaritual; also Maruts und Potṛ (I, 15, 2; II, 36, 2), Frauen und Neṣṭṛ[2]) (I, 15, 3)[3]); Indra und Brahman (I, 15, 5; II, 36, 5), Mitra-Varuṇa und Praçāstṛ (d. i. Maitrāvaruṇa) u. s. w.[4])

Die hier beobachtete Verbindung einzelner Götter mit bestimmten Priestern ist eine auffallende und nach einer Erklärung verlangende Erscheinung. Wenn II, 36, 6 z. B. Mitra-Varuṇa aus der Kufe des Praçāstṛ trinken, wird dies als eine Hindeutung anzusehen sein, dass zur Zeit des Ṛ̣V. oder in einer ihm vorausliegenden Periode der Kult einzelner Götter an bestimmte Priester geknüpft war. Etwas ähnliches wie beim Praçāstṛ, der nach seinen Gottheiten Maitrāvaruṇa genannt wird,[5]) lässt sich beim Acchāvāka beobachten. Er war vom Soma anfänglich ausgeschlossen,

---

[1]) Z. T. auch AV. XX, 2.

[2]) Der N. vertritt hier die Stelle Tvaṣṭṛ's (gnāvo neṣṭaḥ piba ṛtunā). Die von diesem Priester gespielte Rolle ist merkwürdig. Er ist immer den Weibern zugesellt und hat mit obscönen Dingen zu tun. Man sehe z. B. Āp. XIII, 15, 8 ff. Eine Zeit lang sitzt der Agnīdh im Schoosse des Neṣṭṛ. Çat. Br. sagt IV, 4, 2, 18: agnir vā eṣa nidānena yad āgnīdhro yoṣā neṣṭā / vṛṣā vā agnīd yoṣā neṣṭā / mithunam evaitat prajananaṃ kriyate. Der Neṣṭṛ scheint der dem Kult Tvaṣṭṛ's angehörige Priester zu sein, der in das brahmanische Ritual mit diesem Gott herübergenommen wurde. Ich bezweifle, dass dieser im Kreise der arischen Inder entstanden ist. Auch der Umstand, dass grade der Neṣṭṛ die Surāgrahas schöpfen muss, weist auf seine einstige Stellung ausserhalb des brahmanischen Kreises hin.

[3]) II, 36, 3 ist der Priester nicht genannt.

[4]) Sowol diese Lieder als auch gelegentlich andere (wie II, 1) zeigen durch die Priesternamen die reichliche Entwicklung des vedischen Rituals. Für den Maitrāvaruṇa war Praçāstṛ der ältere Name, ausserdem, wie sich ziemlich sicher zeigen lässt, Upavaktṛ. Bei Opfern, welche die Götter bringen, ist Mitra der Upavaktṛ.

[5]) Çat. Br. IV, 6, 6, 8.

aber durch Indrāgnī erhält er Zutritt und heisst deshalb auch Aindrāgna.[1])

Die Beziehungen zwischen Neṣṭṛ und Tvaṣṭṛ wurden soeben berührt. Tvaṣṭṛ trinkt aus dem Gefäss dieses Priesters und I, 15, 3 ist für Tvaṣṭṛ selbst Neṣṭṛ gesetzt.

Gehörten bestimmte Priester zu dem Kult bestimmter Götter, so dürfte diese Unterscheidung ein Ueberrest aus einer Zeit sein, in der Stammes- oder Familieneigentümlichkeiten noch schärfer zur Geltung kamen, als in der des farblos gewordenen Veda und seines Rituals. Seine reiche Mannigfaltigkeit erklärt sich durch die allmähliche Aufnahme und Verschmelzung von Göttern und Priestern verschiedener Systeme, verschiedener Zeiten und Stämme ungezwungener als auf anderem Wege. Wenn es Çat. Brāhm. XII, 6, 1, 41 heisst, dass nur Vasiṣṭhas, also die Priester der Tṛtsu-Bharatas die Obliegenheiten des Brahmanpriesters übernehmen durften, weil sie allein gewisse Formeln kannten, so liegt darin, dass eine bestimmte priesterliche Tätigkeit nachweislich an eine bestimmte brahmanische Familie geknüpft war, ein deutlicher Hinweis auf die von mir vermutete Möglichkeit.

Auf andere Götterordnungen als die in den hier angeführten Beispielen lassen andere Stellen z. B. V, 43 schliessen. Es

---

[1]) Çat. Brāhm. IV, 3, 1, 1 ff. *ahūyata (somasya) vā acchāvākaḥ / tam indrāgnī anusamatanutāṃ prajānāṃ prajātyai / tasmād aindrāgnaḥ.* Ich finde keine Erklärung für die dem Acchāvāka zugeteilte Rolle. Vielleicht war er nur ein Diener (wenn man der Etymologie des Namens trauen darf), vielleicht liegt auch der Grund, wie beim Neṣṭṛ, tiefer. Kühn ist Hewitts Erklärung (JRAS 1890, 421): „The acchāvāka priests are the representatives of the old priests, who had, under the Gandharvas or Kuçikas, the charge of Soma, the old non-Aryan priests who conducted the moon-worship", welche ganz über das hinaus geht, was wir wissen können. Soweit etwas richtiges in ihr liegt, wird es später zu berühren sein.

Auch der Unnetṛ, den sein Name als den Somaschöpfer charakterisirt, scheint, nach Maitr. Saṃh. IV, 7, 4 (98, 8) zu schliessen, beim Somatrunk ursprünglich übergangen worden zu sein.

wird sonach schon für die Zeit des ṚV. sich eine Anzahl von fest umschriebenen Opfern ermitteln lassen, die in der späteren Çrautalitteratur weiter ausgebildet und vermehrt worden sind. Treten doch schon im ṚV. bestimmte Namen wie trikadruka, kuṇḍapāyya,[1]) atirātra deutlich hervor, auch ein Opfer von fünfzehntägiger Dauer wird vielleicht genannt.[2]) Es liegt ausserhalb meiner Aufgabe den Spuren dieser Entwicklung des Rituals hier nachzugehen.

---

7. Die Wirkungen des Trankes.

Soma wurde entweder als Spende für die Götter ins Feuer gegossen[3]) oder von den Priestern getrunken. Der Hotṛ trinkt zuerst.

Dem, was Zimmer, Kägi, Spiegel, Bergaigne u. a. in dieser Beziehung über Soma und seinen Trank sagen, habe ich nichts hinzuzufügen. Der Somatrank begeistert und regt zum Liede an.[4]) Lied VIII, 48 drückt am besten die bedeutsame Stellung aus, die der heilige Trank im Glauben der vedischen Hindus einnahm. Ich gebe einige Verse daraus nach Grassmanns Uebersetzung:

3. Wir tranken Soma, wurden nun unsterblich,
erlangten Glanz und fanden auf die Götter.
Was kann uns schaden nun der Bösen Rotte?
Unsterblicher, des Sterblichen Gewalttat?

---

[1]) VIII, 17, 13, „wobei man aus Krügen trinkt.“ Von Pāṇini 3, 1, 130 ist es als Opfer ausdrücklich bezeichnet.

[2]) X, 27, 2.

[3]) III, 35, 9. 10: „mit des Feuers Zunge trinke den Soma, o Indra.“ V, 51, 2 etc.

[4]) cf. VI, 47, 3.

5. Ihr Tränke, hehr und hilfreich habt befestigt mich
an den Gelenken, wie den Wagen Riemenwerk,
Sie mögen schützen vor dem Gleiten meinen Fuss,
Und sie, die Indus, vor Verrenkung wahren mich.
6. O mache hell mich wie entflammtes Feuer,
erleuchte uns und mach an Gut uns reicher;
In deinem Rausch, o Soma, sprach ich zu mir:
ein reicher Mann gelang ich jetzt zur Wohlfahrt.
7. Dich Soma, den mit muntrem Sinn wir pressten,
lass nehmen uns wie väterliches Erbteil,
Verlängre du, o König, unser Leben,
wie Sonnenglanz die lichterhellten Tage.
9. Denn du bist, Soma, unsers Leibes Hüter,
in jedes Glied hast du gesetzt dich wachsam;
Wenn deine Satzung je wir übertreten,
o Gott, verzeih uns, sei uns hold und freundlich.
11. Geschwunden sind nun Krankheit und Entkräftung,
zerstoben und entflohn vor Angst die Dränger;
Schon hat der starke Soma uns bestiegen,
jetzt sind wir da, wo lang das Leben dauert.

Man darf den letzten Pāda nicht so erklären, wie Zimmer es getan hat, „wir sind in dem Stadium des Rausches angekommen, wo man Sorge und Krankheit vergisst, wo man der Zeit nicht achtend fröhlich weiter trinkt.“ Soma verleiht nicht nur langes Leben, sondern auch Unsterblichkeit und dem, der ihn trinkt, die Hoffnung dort zu sein, wo seine Väter sind.[1]) Nur der Gedanke ist es, den der dritte und ebenso der damit übereinstimmende elfte Vers ausdrücken soll: er gibt dem Somakult seinen tiefen Hintergrund.

---

[1]) Kägi, Ṛgveda[2] Anm. 308. Bergaigne I, 192; ṚV. IX, 113, 7:
yatra jyotir ajasram
yasmiṅl loke svar hitam |
tasmin māṃ dhehi pavamāna
amṛte loke akṣite — ||

Wie Indra selbst in den Schlachten durch Soma Kraft gegen Vṛtra empfängt,[1]) so schlägt der Fürst, zu dessen Somaopfer Indra kommt, seine Feinde. Der Trank tilgt die Sünde aus dem Herzen und nimmt die Krankheit von dem Schwachen; denn er ist des Siechen Arzenei. Soma gibt des Himmels Regen, den Reichtum der Erde, Ansehen und Ruhm,[2]) Schutz gegen menschliche Bosheit, auch gegen schlechte Vorzeichen;[3]) er fördert die Wahrheit und tilgt die Lüge; er lässt den Schlechten nicht frei und nicht den Kṣatriya, der mit Unrecht seine Würde inne hat. In der Brāhmaṇazeit heisst es sogar, dass die Brahmanen, die Soma trinken, imstande sind, mit ihrem Blick zu tödten.[4]) Wer Soma opfert, für den verlieren die Metra auf ein Jahr ihre Kraft;[5]) in den Rechtsbüchern gilt er als Reinigungsmittel.[6])

Die hohe Wertschätzung des Somatrankes ist ein altes Erbe. Denn nicht minder als die Veden preist der Avesta seine göttliche Kraft. Haoma hat Vivaṅhvant und Yima, die ihn zuerst pressten, als Lohn den Besitz heldenhafter Söhne gegeben. Er verleiht seinen Verehrern die beste der Welten, die himmlische. Er ist Arzenei und gibt Gesundheit und langes Leben, Sieg über die Anschläge der Feinde; er hebt des Armen wie des Reichen Herz (Yasna IX--X).

Spiegel hat nicht Unrecht, wenn er (Arische Periode 177) behauptet, dass wenig von dem Rausch der Sänger und Priester gesprochen werde. Es genügt, wie mir scheint, dass überhaupt davon gesprochen wird;[7]) denn die Lieder beschäftigen sich ja viel mehr mit den Göttern als mit den Menschen, viel mehr mit dem himmlischen Trank, dessen

---

[1]) z. B. VIII, 81 (92), 17 und unzählige Male.
[2]) z. B. I, 43, 7.
[3]) X, 16, 6.
[4]) Maitr. Saṃh. IV, 8, 2 (S. 109, 2).
[5]) Maitr. Saṃh. IV, 3, 6. (S. 44, 4).
[6]) z. B. Gaut. 19, 13.
[7]) cf. I, 91, 13; VIII, 2, 12; X, 167, 3.

Nachbildung der irdische ist, als mit dieser Nachbildung selbst. Wir wissen auch, dass der Opfertrank seinen Verehrern bisweilen recht schlecht bekommen ist, sei es, dass substituirte Pflanzen weniger ihrem Zweck dienten, sei es, dass auch hier das Uebermass verderblich war. Die ausserṛgvedischen Texte erörtern widerholt die Möglichkeit des Somaspeiens. Der Trank war heilig und der, der ihn von sich bricht, begeht natürlich eine Sünde.[1]) Aber Indra, das grosse Vorbild aller Somatrinker, ist auch hier vorangegangen. Er trank reinen Soma, der zu allen Oeffnungen seines Leibes wider herausdrang, so dass die Götter ihn heilen mussten und zwar mittelst der besprochenen, von den Brahmanen so ausgelegten Sautrāmaṇī-Ceremonie.[2]) Zimmer hat sowol dies[3]) als die durch Somagenuss verursachte Krankheit, Viṣūcikā genannt, schon erwähnt.[4])

Ich schliesse damit die Darstellung des Somakults. Ich fürchte zu ausführlich gewesen zu sein und dennoch bleibt mancherlei, was hier seine Erledigung nicht gefunden hat. Insbesondere gilt das von den vielen, zum Teil sehr alten einzelnen Gebräuchen, die von den Indern in den Agniṣṭoma hinein gewebt sind. Das indische Opfer enthält einen so reichen Schatz alter und ältester Ueberlieferungen aller Art, dass zu seiner Hebung nicht nur eine Hand und ein Versuch genügt. Weiter dabei zu verweilen würde weit ab von meinem Ziele führen.

---

[1]) Maitr. Saṃh. II, 2, 13 (26, 3): *somapīthena vā eṣa vyṛdhyate yaḥ somaṃ vamiti.*

[2]) Çat. Br. V, 5, 4, 9 ff.; XII, 7, 1, 11. Taitt. Saṃh. II, 3, 2 u. s. w. Mit Namen kennt sie schon der AV. III, 3, 2. Sie ist meiner Ueberzeugung nach aber älter.

[3]) AIL. 275.

[4]) Vgl. auch Maitr. Saṃh. II, 4, 1 (38, 14).

Zweiter Teil.

König Soma und verwandte Götter.

Soma ist nicht nur eine Pflanze, sondern auch ein Gott. Gleich andern Bewohnern des Himmels wird er zu den Opfern geladen und unter dem Namen Soma oder Indu gebeten, sich auf die Opferstreu zu setzen und die Gaben in Empfang zu nehmen.[1])

„Erst in den späteren Liedern des Ṛgveda ist dieser Soma der Mond;" es scheint keine sicherere Tatsache als diese zu geben. Barth,[2]) Bergaigne,[3]) Darmesteter,[4]) Eggeling,[5]) Kägi,[6]) Lassen,[7]) M. Müller,[8]) Muir,[9]) Roth,[10]) Zimmer,[11]) v. Schröder,[12]) Whitney[13]) u. a. sind darüber einig und die Mehrzahl von ihnen vertritt die

---

1) Bergaigne, la rel. véd. 1, 182.

2) Les religions de l'Inde 29.

3) La rel. véd. I, 154. 158 u. passim; Manuel pour étudier le sanscrit védique S. 150, note 2 u. Lexikon.

4) Ormuzd et Ahriman 44. 99.

5) SBE. XII, 176, note 3. Encycl. Brit. s. v. Brahmanism.

6) Ṛgveda 31. 99.

7) Indische Altertumskunde I² 903.

8) Ess. I² 166.

9) OST. V, 258. 270.

10) PW.

11) AIL. 276. 352.

12) Indiens Literatur u. Cultur 70. 71.

13) JAOS. III, 299 ff.

Meinung, dass es nur eine Verkörperung des Somatranks sei, die in den vedischen Liedern verherrlicht werde. In Wahrheit ist keine Tatsache je weniger begründet gewesen.

Die Meinung, dass Soma schon in den älteren Zeiten Mond bedeutet habe, ist von Pischel[1]) ausgesprochen; er beruft sich aber nur auf „I, 105, 1; VIII, 82, 8; AV. XI, 6, 7 u. a." Stellen, von denen die eine (I, 105, 1) Soma gar nicht erwähnt, die andere den Somatropfen in den Kufen mit dem Monde (candramas) vergleicht (VIII, 82, 8), die dritte uns über ihr Alter ganz im Zweifel lässt. Er macht keinen Versuch seine Ansicht durchzuführen und zu beweisen oder uns zu sagen, in welchem Umfange er sie für den ṚV. gelten lassen will. Der Sache nach kommt P. also nicht über das, was andre vor ihm gesagt haben hinaus und ist dem Widerspruch Oldenbergs begegnet, der in seiner Anzeige der Vedischen Studien[2]) die Beweiskraft der von P. wirklich beigebrachten Stellen antastet.

Am ausführlichsten und eindringendsten hat sich Bergaigne[3]) mit Gott Soma beschäftigt und Ansichten geäussert, die von denen aller andern Vedisten sich erheblich unterscheiden. Es entspricht dem Ansehen des französischen Forschers, wenn ich die Resultate seiner Untersuchungen, obwol ich ihnen nicht beistimme, mit seinen eigenen Worten vorlege.

Er gibt zu, dass Soma einige Male im ṚV. den Mond bedeute, aber er glaubt nicht, dass das dort sein gewöhnlicher Name sei. „En contestant d'ailleurs que le nom de Soma soit déjà dans le Ṛgveda un nom vulgaire de la lune, je n'entends pas nier que Soma ne soit quelquefois déjà identifié à cet astre" (S. 158). „L'identification particulière et définitive de Soma à la lune appartient, selon moi, à une

---

1) Ved. Stud. I, 80.

2) GGA. 1889 Nr. 1, S. 10.

3) La religion védique I, 154 ff.

formation mythologique secondaire, à peu près comme les mythes stellaires“ (160). Ferner:

Soma a été en effet identifié dans la mythologie brahmanique avec un astre auquel il a même donné son nom: mais cet astre est la lune, dont les phases ont été expliquées par les repas que les dieux et les pères font successivement aux dépens de sa substance, l'ambroisie, originairement identique au Soma céleste. Nous verrons même tout à l'heure que les germes de ce mythe se rencontrent déjà dans le Ṛgveda. Toutefois l'identification du Soma à la lune n'exclut pas son identification au soleil, et celle-ci a une toute autre importance dans le système général de la mythologie védique. La lune n'y joue en effet, aussi bien que les étoiles, qu'un rôle très-restreint, du moins si nous en jugeons comme nous sommes nécessairement conduits à le faire, par les textes où ces astres figurent sous leur nom vulgaire (155).

Man sieht, dass Bergaigne die eigentliche Bedeutung Somas wo anders sucht, als man sie bisher gesucht hat. Soma ist ihm ja gelegentlich der Mond, er ist für ihn auch der Somatrank, natürlich aber „la liqueur enivrante que les hommes boivent et qu'ils offrent aux dieux dans le sacrifice, n'est qu'une des formes de Soma. Comme Agni, il a des formes célestes: là-dessus tout le monde est d'accord. J'ajoute que ses formes principales dans le ciel sont, comme celles d'Agni, le soleil et l'éclair.[1])

Ich muss darauf, hier im Einzelnen die Ansichten Bergaignes zu erörtern, verzichten, weil die folgende Darlegung meiner eigenen Auffassung zugleich eine Kritik derselben bieten wird. Doch kann ich nicht unterlassen, an dieser Stelle auf die Unwahrscheinlichkeit hinzuweisen, welche eine so grosse Vieldeutigkeit des einzelnen Götternamens, wie sie aus Bergaignes Auffassung sich ergibt, in sich schliesst.

---

[1]) I. S. 153 unten.

Bergaigne ist widerholt nah an der Wahrheit vorbeigegangen, so nah, dass es fast nur ein Zufall scheint, wenn er zu der richtigen Erkenntnis nicht gelangt ist. Er verwertet zum Beweise seiner Ansicht, dass Soma oft mit der Sonne identisch sei, u. a. solche Vergleiche „qu'on est tenté d'interpréter comme une identification," z. B.

IX, 54, 2: *ayaṃ sūrya ivopadṛç*
ayaṃ sarāṅsi dhāvati |
sapta pravata ā divam ||

„ein Anblick der Sonne gleich durchläuft er die Seeen, die sieben Höhen und den Himmel."

3. *ayaṃ viçvāni tiṣṭhati*
punāno bhuvanopari |
somo devo na sūryaḥ ||

„es steht, sich läuternd, über allen Welten Soma, Gott Sūrya gleich." Besonders wichtig aber erscheint ihm ṚV. IX, 71, 8: Sa couleur devient brillante . . . 9. Il a mugi comme un taureau en passant autour des troupeaux; il a revêtu l'éclat du soleil; l'oiseau divin contemple d'en haut la terre; Soma surveille les races avec intelligence.

Wenn man diese Verse anträfe, ohne zu wissen, dass sie im ṚV. stehen, wenn man sie also unbeeinflusst von der herkömmlichen Meinung, dass Soma im ṚV. noch nicht allgemein den Mond bedeute, läse, man würde, denke ich, keinen Augenblick im Zweifel darüber sein, dass der Gott, der der Sonne gleich „die Seeen" durchläuft, der über allen Welten wie Gott Sūrya thront, der sich in den Glanz der Sonne kleidet — kein anderer als der Mondgott ist.

Ganz ähnlich lauten viele andere Verse. Ueberall drängt sich die Frage auf, ob man sie je anders als auf den Mond bezogen haben würde, wenn nicht immer der Gedanke hineinspielte, dass der Ṛgveda keinen Mondkult kenne, dass Soma in ihm noch kein gebräuchlicher Name für den Mondgott sei. Die Erkenntnis ward erschwert durch den Gegensatz zwischen dem, was wir vom Monde denken und den

Vorstellungen der vedischen Zeit. Man hat unsere eigene Auffassung in den ṚV. hineingetragen und ist damit zu Folgerungen gelangt, die die Phantasie der vedischen Sänger übertreffen. Denn viel schwerer ist es zu glauben, dass der Somatrank die kosmische Macht darstelle, die den Himmel und die Erde trägt und schafft, dass er an der Spitze der Morgenröten schreitet, als dass es der Mond sei, der, mit den höchsten Eigenschaften ausgestattet, zum Schöpfer und Herrn von Himmel und Erde in den Augen der vedischen Dichter wird. Wir haben es mit einer der Ansichten zu tun, die von bedeutenden Gelehrten verfrüht ausgesprochen, auf deren Autorität hin zum wissenschaftlichen Dogma wurden, das als selbstverständliche Wahrheit ungeprüft von Forscher zu Forscher weiterging. Nur eine andere abweichende Ansicht ist mir bekannt geworden, die von Gubernatis, welcher in seiner mythologie des plantes (II, 351) sagt: „le Soma de la terre n'était que symbolique du Soma du ciel;“ er fügt allerdings dort nicht hinzu, ob er damit den brahmanischen Soma meint oder den der vedischen Zeit. Aber seine ‚Letture sopra la mitologia vedica‘ lassen keinen Zweifel, dass er keinen Unterschied zwischen beiden macht. Er sagt dort S. 106: „Nel vedico Soma noi abbiamo espressa, ora l'ambrosia che può risiedere in più parti, ora la luna che contiene, porta, custodisce l'ambrosia, e la somministra agli Dei, i quali, bevendola, divengono immortali, robusti e vittoriosi nelle loro celesti battaglie contro i mostri; il *soma* non è solo ambrosia, ma acqua della giovinezza, acqua della salute, acqua della forza; e però si rappresenta esso stesso come guerriero sempre vittorioso; la pioggia è *soma*; la rugiada dell'aurora è *soma*, ma più spesso ancora il *soma* è la pianta lunare, è il succo della luna, l'erba luminosa celeste, è la luna stessa; in compagnia di esso, il Dio Indra scaccia dal cielo i mostri; la luna cresce a misura che i Numi vanno a dissetarsi presso di lei, ossia, poichè la luna genera gli Dei, a misura che gli Dei luminosi le si appressano, essa cresce.“

Nicht alles, was Gubernatis sagt, ist richtig; aber im Ganzen ist über den vedischen Soma nichts richtigeres ausgesprochen worden. Gubernatis hat allerdings seine Ansicht nicht bewiesen; das Wesen des vedischen Gottes nicht durch die vedischen Texte hindurch verfolgt und die grossen Schwierigkeiten, die die allseitige Aufhellung dieser mythologischen Figur macht, nicht zu lösen versucht; darum hat seine Aeusserung keine Beachtung gefunden. Ich bin bei meinen Untersuchungen, die ich unter dem Bann der älteren und geläufigeren Auffassung begann, zu fast demselben Resultat wie er gelangt. Soma hat im ganzen ṚV., in seinen frühesten wie spätesten Teilen nur die Bedeutung: Somapflanze resp. -trank und Mond. Die letztere beschränkt sich nicht auf einzelne späte Hymnen des X. Buches, sie tritt überall hervor; das ganze IX. Maṇḍala ist der Verherrlichung des grossen Mondgottes gewidmet, an den fast jedes seiner Lieder anknüpft; es ist ein Mondliederbuch; der Trank, den die Menschen keltern, ist ein Teil des göttlichen Ambrosia, das der Mond enthält. Während die Unsterblichen in seinem Trank schwelgen, labt der Mensch sich an dem Saft der vom Himmel gebrachten Pflanze, die nicht nur ein Sinnbild Gott Somas, sondern ein wirklicher Teil von ihm ist, und presst sie für die Götter aus. So geniesst Indra zwiefachen Soma:

mamattu tvā divyaḥ soma indra
mamattu yaḥ sūyate pārthiveṣu |

„es berausche dich der himmlische Soma, o Indra, es berausche dich der, den die Irdischen pressen“ (X, 116, 3). Die Brāhmaṇas lassen uns über ihre Meinung nicht im Unklaren, dass man den Mond selbst geniesse, wenn man den Saft der Pflanze trinkt; Soma wird feierlich als König auf dem Opferplatz empfangen, und dieser Mysticismus durchzieht den ganzen Ṛgveda: Gott Indu selber geht in die Seihe ein.

Ehe ich die Gründe meiner Ansicht entwickle, möge

eine Skizze den Inhalt der nächsten Kapitel vergegenwärtigen.

Der Mond ist für den vedischen Inder nicht nur der stille Beherrscher der Nacht. Das ist nur eine Seite seines mannigfaltigen Wesens und nicht die wichtigste. Ungleich bedeutsamer ist die folgende.

Der Mond enthält den Trank der Götter; er schwillt an, ihnen zur Nahrung; er ist ein Tropfen, eine Woge, ein Brunnen, auch ein Meer voll süsser Götterspeise im Himmel, sowie er in der späteren Volkssprache „ein Klumpen frischer Butter“ heisst. Nach diesem Inhalt nennt man ihn Soma; dies ist der geläufigste seiner Beinamen geworden.

Nicht selten erinnern sich die Sänger des Sachverhalts; sie unterscheiden den Inhalt vom Gefäss, den Besitz vom Besitzer, das Amṛta von seinem Herrn und dieser Herr ist Agni. Agni wohnt in allem was leuchtet und wärmt; Agni ist die Flamme des Heerdes und des Opferfeuers, er ist die Sonne und eine seiner Formen ist auch der den Göttertrank bergende Mond. So wird er zum Hüter Somas, zum Agni Somagopā, Svadhāvant.

Diese Unterscheidung ist nicht immer mit gleicher Consequenz durchgeführt. Dem „Somatropfen“ am Himmel wird, was dem Mond-agni zukommt, zugeteilt. Der Mond ist ein gewaltiger Krieger. Nicht nur auf den Münzen indoscythischer Könige sieht man ihn mit Bogen und Pfeil; im Veda selbst heisst er „wohlbewaffnet“. Sein natürlichster Gegner ist das Dunkel der Nacht; er kämpft aber auch im Bunde mit Indra und dies weist auf einen mit diesem Gott gemeinsamen Gedankenkreis: er führt wie Indra Blitzeswaffen, er kämpft gegen die Neider des Ambrosia.

„*Candramā apsv antar*“ „es wandelt der Mond in den Wassern“ ist ein Ausspruch des ṚV. (I, 105, 1). Diesen einfachen und der späteren Mythologie sehr geläufigen Gedanken hat die Phantasie der vedischen Sänger in sehr mannigfacher Weise ausgeschmückt. Sie macht Soma zum Herrn,

zum Freund, zum Gatten der Gewässer, sie vergleicht ihn mit dem Stier, der mitten unter den Kühen steht, sie sieht in ihm deren Junges, deren Spross.

Der Mond ist ferner der Aufenthaltsort seliger Geister. Soma heisst „*pitṛbhiḥ saṃvidānaḥ*“, mit den Manen vereint, und sein Trunk verheisst auch dem Lebenden einst Unsterblichkeit. So berührt er sich nah mit Yama.

Nicht zuletzt ist er ein Herr der Zeiten. Er lenkt der Monde Lauf und ordnet die Feste der Götter an. Er ist ein Kenner aller Geheimnisse und an verborgener Weisheit reich. Der Veda rühmt ihn als Brahman unter den Göttern, als Pfadführer unter den Dichtern, als Ṛṣi unter den Weisen. Er ist also gleichen Wesens mit Bṛhaspati.

Der Veda hat nicht all diese Eigenschaften, die der Natur des Mondes leicht zukommen, an dem Namen Soma selbst zur Entwicklung gebracht; denn dieser Name kennzeichnet vor allem seine Nektarnatur. In Ansätzen sind sie aber alle auch bei diesem Namen nachweisbar. Ihre Ausbildung wurde gehemmt durch das Vorhandensein anderer, älterer Göttergestalten, die mit grösserer oder geringerer Wahrscheinlichkeit als Personifikationen verschiedener Seiten eben dieses Mondgottes anzusehen sind. Als „Sohn der Wasser“ hat er in Apāṃ napāt, als Gott der Manen in Yama eine schon vorindische Verkörperung erhalten. Bei Götternamen, wie diese beiden, die schon zur Zeit des ṚV. selbst Mythologie waren, lässt sich der Nachweis nicht über einen gewissen Grad von Wahrscheinlichkeit hinaus erheben; denn die graue Vorzeit, in die ihre Schöpfung fällt, spricht zu uns nicht mehr durch den Mund der vedischen Sänger. Aber doch lässt sich zeigen, dass diese Erklärung innerlich wahrscheinlicher ist, als ihre Vorgänger, und dass sie innerlich mit allem, was uns Veda oder Avesta sagen, am ehesten zusammenstimmt.

Kein Punkt lässt sich aber mit höherer Sicherheit erweisen als die Wesensgleichheit von Kavi Soma und

Bṛhaspati. Vielleicht hat man Bṛhaspati in brahmanischer Zeit nur als Abstraktion empfunden, in der des ṚV. aber sicher noch nicht, und nur dadurch, dass man einige seiner Verse zu hoch veranschlagte, ist unsere eigene Auffassung nicht über den brahmanischen Standpunkt hinaus gelangt.

Mit dem Gesagten ist nicht alles erschöpft, was sich über die Natur des Mondes im ṚV. äussern lässt. Es sind noch andere Namen, welche in gleicher Weise erklärt werden müssen; das Nebeneinander verschiedener, nicht immer als solcher empfundener Mondgötter ist nicht mehr verwunderlich, als dass Viṣṇu neben Sūrya, Savitṛ oder Pūṣan steht. Es wird eine spätere Aufgabe sein, diesen weiteren Conceptionen des Mondes nachzugehen.

Es verändert sich also von Grund aus die Auffassung der vedischen Mythologie. Aus der bescheidenen dem Mondgott im vedischen Glauben und Kult angewiesenen Stellung rückt er in dessen Mittelpunkt. Die Sonne tritt zurück und an ihrer Stelle beherrscht der Mond die altindische Gedankenwelt.

A. Die himmlische Herkunft der Somapflanze.

Es ist ein alter Glaube, dass Pflanzen und Wasser Gesundheit und Unsterblichkeit verleihen. Darmesteter hat in seiner Schrift ‚Haurvatāt et Ameretāt‘ ihn auf die arische Zeit zurückgeführt. Eng mit ihm verschwistert ist der

Mythus von der himmlischen Herkunft der Pflanzen in dem indoiranischen Ideeenkreis. Soma wie Haoma ist König der Kräuter. Sein Anspruch auf himmlische Herkunft ist daher vor allem begründet und in den alten Texten am häufigsten [1]) ausgesprochen. Sein Saft heisst „vom Himmel hergebracht“ [2]) und gilt als des Himmels Milch.[3]) Die Sage, in die sich der Glaube an die himmlische Herkunft Somas am häufigsten kleidet, ist die, dass der Adler den Soma bringt. Sie ist so bekannt, dass es überflüssig scheint, sie durch Beispiele zu erörtern; der ganze Zusammenhang dieser Untersuchung möge es entschuldigen, wenn ich auf die Widerholung bekannter Dinge nicht verzichte.

I, 80, 2:

sa tvāmadad vṛṣā madaḥ
somaḥ çyenābhṛtaḥ sutaḥ |

„es berauschte dich (Indra) der starke Trank, der vom Adler gebrachte Soma, der gepresste.“

I, 93, 6 s. S. 60. III, 43, 7:

indra piba vṛṣadhūtasya vṛṣṇaḥ
ā yaṃ te çyena uçate jabhāra |

„trink, o Indra, von dem starken, den dir starke schwellten, den dir, als du danach verlangtest, der Adler brachte.“

IV, 18, 13:

apaçyaṃ jāyām amahīyamānām
adhā me çyeno madhv ā jabhāra |

---

[1]) IX, 61, 10; 79, 4 s. S. 39. Weitere Beispiele werden wir sogleich kennen lernen.

[2]) z. B. IX, 63, 27: *pavamānā divas pari*
antarikṣād asṛkṣata ;
pṛthivyā adhi sānavi ||
66, 30: *yasya te dyumnavat payaḥ*
pavamānābhṛtaṃ divaḥ |

[3]) z. B. *divaḥ pīyūṣam* IX, 51, 2; 85, 9 etc. Weitere Beispiele später.

„ich sah die Frau in Betrübnis; da brachte mir der Adler das Madhu“ (sagt Indra).

V, 45, 9:

raghuḥ çyenaḥ patayad andho acchā
yuvā kavir dīdayad goṣu gacchan |

„der rasche Adler flog nach dem Somakraut. Der jugendliche Kavi erglänzte unter den Rindern dahinschreitend.“

VI, 20, 6:

pra çyeno na madiram añçum asmai
çiro dāsasya namucer mathāyan |

„indem (Indra) das Haupt des Dāsa N. abriss, wie für ihn der Falke den süssen Schoss.“

VIII, 71 (82), 9:

yaṃ te çyenaḥ padābharat
tiro rajāṅsy aspṛtam |
pibed asya tvam īçiṣe ||

„den dir (o Indra) der Falke mit dem Fusse durch die Lüfte unentrissen brachte, trink davon; du bist sein Herr.“

VIII, 89 (100), 8:

manojavā ayamānaḥ
āyasīm atarat puram |
divaṃ suparṇo gatvāya
somaṃ vajriṇa ābharat ||

„schnell wie der Gedanke dahineilend, durchbrach der Vogel die eherne Burg; eilte zum Himmel und brachte dem Donnerer (Indra) den Soma her.“

IX, 68, 6:

mandrasya rūpaṃ vividur manīṣiṇaḥ
çyeno yad andho abharat parāvataḥ |
taṃ marjayanta suvṛdhaṃ nadīṣv ā
uçantam añçuṃ pariyantam ṛgmiyam ||

„es fanden die Weisen des Lieblichen Gestalt, als aus der Ferne der Adler die Pflanze brachte. Ihn schmückten sie,

der gedeiht in den Wassern, den verlangenden ringsumschreitenden, preiswürdigen Schoss (Strahl)." [1])

IX, 77, 2:

sa pūrvyaḥ pavate yaṃ divas pari
çyeno mathāyad iṣitas tiro rajaḥ |
sa madhva ā yuvate vevijāna it
kṛçānor astur manasāha bibhyuṣā ||

„der der Vorzeit läutert sich, welchen vom Himmel losriss der Adler eilend durch den Raum. Der nimmt an sich zitternd von dem Madhu, furchtsamen Herzens vor dem Schützen Kṛçānu."

IX, 86, 24:

tvāṃ suparṇa ābharad divas pari
indo viçvābhir matibhiḥ pariṣkṛtam |

„dich, o Indu, den alle Gedanken schmücken, brachte der Vogel vom Himmel."

X, 11, 4:

adha tyaṃ drapsaṃ vibhvaṃ vicakṣaṇam
vir ābharad iṣitaḥ çyeno adhvare |

„da brachte ein Adler eilend beim Opfer den mächtigen, sichtbaren Tropfen."

X, 99, 8:

upa yat sīdad[2]) *induṃ çarīraiḥ*
çyeno 'yopāṣṭir hanti dasyūn ||

„als er dem Indu nahte mit seinem Leibe, tödtete der eisenkrallige Adler die Dasyus."

X, 144, 4:

yaṃ suparṇaḥ parāvataḥ
çyenasya putra ābharat |

---

[1]) Man vgl. dazu v. 5 mit seiner deutlichen Beziehung auf den Mond:
yūnā hi santā prathamaṃ vi jajñatuḥ |
guhā hitaṃ janima nemam udyatam ||

[2]) Es ist kein sicherer Grund vorhanden zu glauben, dass Indra hier selbst der Adler sei. (Siehe Bergaigne I, 174).

„welchen ein Vogel aus der Ferne, eines Adlers Sohn herbeibrachte.“ [1]) V. 5 s. S. 19.

Ausführlicher als in diesen Versen ist die Sage vom Somavogel in zwei Hymnen, die widerholt [2]) Gegenstand der Erörterung gewesen sind, ausgesprochen worden, in IV, 26 und 27. Von der ersteren kommen vv. 4 ff. in Betracht, welche nichts erheblich neues bieten und auch der Erklärung Schwierigkeiten nicht bereiten.

v. 4: *pra su ṣa vibhyo maruto vir astu*
pra çyenaḥ çyenebhya âçupatvâ |
acakrayâ yat svadhayâ suparṇo
havyaṃ bharan manave devajuṣṭam ||

„ausgezeichnet sei unter den Vögeln dieser Vogel, o Maruts; ausgezeichnet unter den Adlern der raschbeschwingte Adler, da der Vogel aus eigenem Willen (?) dem Menschen die den Göttern erwünschte Opferspeise brachte.“

5. *bharad yadi vir ato verijânaḥ*
pathoruṇâ manojavâ asarji |
tûyaṃ yayau madhunâ somyena
uta çravo vivide çyeno atra ||

„als sie der Vogel brachte, schoss er von da zitternd mit Geistes Schnelle hinweg auf breiter Bahn. Schnell enteilte er mit dem Somahonig und Ruhm erntete er da, der Adler.“

6. *ṛjîpî çyeno dadamâno ançum*
parâvataḥ çakuno mandraṃ madam |
somaṃ bharad dâdṛhâṇo devâvân
divo amuṣmâd uttarâd âdâya ||

„der eilende Adler holte den Schössling, aus der Ferne der Vogel den lieblichen Trank; den Soma brachte er, fest ihn

---

[1]) Pâda c) *çatacakraṃ yo 'hyo vartaniḥ* ist hier unverständlich und gehört wol nicht an diese Stelle.

[2]) U. a. von A. Kuhn, Myth. Stud. I, 123 ff; neuerdings von Ludwig, über Methode bei Interpret. des ṚV. S. 66.

packend, von den Göttern behütet; er hatte ihn aus dem höchsten Himmel geholt.“

7. ādāya çyeno abharat somam
sahasraṃ savāñ ayutaṃ ca sākam |
atrā puraṃdhir ajahād arātīr
made somasya mūrā amūraḥ ||

„den Soma raubte der Adler und brachte tausend und aber tausend Trankopfer zugleich. Da liess der eifrige hinter sich die Feinde; im Somarausch die Thoren der Nichtthor.

Hymne IV, 27 ist reicher an exegetischen Schwierigkeiten. Es ist um ihrer Bedeutung willen nötig, einige ihrer Verse, in deren Erklärung ich von meinen Vorgängern mehr oder weniger abweiche, hier anzuführen. Am meisten umstritten ist ihr Anfang.

1. garbhe nu sann anv eṣām avedam
ahaṃ devānāṃ janimāni viçvā |
çataṃ mā pura āyasīr arakṣann
adha çyeno javásā nir adīyam ||
2. na ghā sa mām apa joṣaṃ jabhāra
abhīm āsa tvakṣasā vīryeṇa |
īrmā puraṃdhir ajahād arātīr
uta vātāñ atarac chūśuvānaḥ ||

Pischel hat (Ved. Stud. I, 208 ff.) diesen Vers dadurch zu erklären gesucht, dass er Pāda *a—c*) Indra, Pāda *d*) dagegen dem Adler in den Mund legt und javás als Adj. auf Indra bezieht. Er begegnet damit Schwierigkeiten, die unüberwindbar sind. Ich will keinen Nachdruck auf die ungleichmässige Verteilung von Rede und Gegenrede legen, bei der der Adler sehr kurz wegkommt; da der Anfang des nächsten, vom Adler in der 3. Person sprechenden Verses deutlich das Ende seiner Rede anzeigen würde. Warum aber sollte der Adler sagen: ich, der Adler, flog heraus? Daran zweifelt Niemand, dass er ein Adler ist. Die Ein-

führung des Nom. weist eben darauf hin, dass von ihm ebenso wie im ganzen folgenden Vers, der mit *sa* auf *çyeno* zurückweist, in der 3. Person gesprochen wird, dass es also „da flog heraus der Adler“ heisst. Dagegen erhebt der deutliche Wortlaut *nir adīyam*, wie ihn der Saṃhitā- oder wenigstens der Padapāṭha zeigt, Einspruch. Scheinbar; denn die Verbesserung von *adīyam* in *adīyat* von Seiten Roths ist keineswegs eine haltlose Konjektur. In dem fortlaufenden Text der Saṃhitā wurde aus *adīyat* wegen des folgenden *na* sehr wahrscheinlich *adīyan*, *adīyaṃ* oder ähnlich, gleichviel, ob der Text mündlich oder irgendwie geschrieben überliefert wurde. Diese Sandhiform wurde später bei genauerer Herstellung des Textes falsch aufgelöst, und allem Anschein nach wurde man durch das *aham* der ersten Zeile zur Annahme der 1. Sing. bewogen. Wir haben einen alten exegetischen Fehler vor uns.

Es ist ferner unrichtig Pāda *a—c*) Indra in den Mund zu legen; denn die Worte *garbhe sann anv avedam devānāṃ janimā* beziehen sich nur auf Kavi Soma, nicht auf Indra. Indra ist zwar ein König von grosser Macht und Weisheit; er ist aber nicht in dem Maasse voll verborgener Kunde wie Soma. Von Soma, nicht von Indra heisst es, dass er die Geschlechter der Götter kenne und verkünde. Zum Beweise dessen mögen die in der Anmerkung angeführten Verse des ṚV. dienen, die jeden Zweifel, wie unsere Stelle aufzufassen sei, beseitigen.[1]) Auch die Worte *garbhe nu san* passen nur auf Soma. Schon im Mutterleibe kennt er die Götter. Seine Mütter sind die Wasser und als eine seiner grossen Taten

---

[1]) IX, 97, 7:

pra kāvyam uçaneva bruvāṇo
devo devānāṃ janimā vivakti |

81, 2: *athā devānām ubhayasya janmano*
vidvāñ açnoty amuta itaç ca yat |

wird gepriesen, dass er noch als *garbha* sich die Götter wählte.[1])

Auch die Worte des 3. Pāda: *çataṃ mā pura āyasīr arakṣan* können nur auf Soma, nicht auf den Adler bezogen werden. Der Adler durchdringt die Burg, in der Soma bewacht wird[2]) und holt ihn heraus. Es hätte keinen Sinn zu sagen, dass hundert Burgen diesen Adler behüten. Ebensowenig kann *mā* Indra bezeichnen. Pischel glaubt, dass Indra der Wächter sei, der Soma beschütze und zieht den Suparṇādhyāya herbei, um das zu beweisen. „Ohne Indras Einwilligung wird also auch der Adler nicht den Soma davon getragen haben.“ Der Adler entreisst doch Indra nicht den Soma, sondern holt ihn für ihn. Ein Blick auf die vielen S. 278 ff. aufgeführten Stellen lehrt das als Anschauung des ganzen ṚV. kennen. Daher können in diesem Zusammenhange die Ansichten des Suparṇādhyāya nichts beweisen.

Dagegen hat P. Recht, wenn er *javásā* mit Rücksicht auf die Betonung abweichend von seinen Vorgängern als Adjektiv (nicht als Substantiv) erklärt. Es ist ein von einem Adjektiv gebildetes Adverbium (wie z. B. cireṇa) und heisst „geschwind“. Ein Unterschied ist zwischen beiden Erklärungsweisen also eigentlich nicht vorhanden. P. will aber diesen

---

95, 2: *devo devānāṃ guhyāni nāma*
āviṣ kṛṇoti barhiṣi pravāce /

108, 3: *tvaṃ hy aṅga daivyā*
pavamāna janimāni dyumattamaḥ :
amṛtatvāya ghoṣayaḥ //

1) IX, 97, 41:
mahat tat somo mahiṣaç cakāra
apāṃ yad garbho avṛṇīta devān /

Pischel sagt, es liege auf der Hand, dass von Soma ebensowenig wie vom Adler gesagt werden könne „garbhe nu san.“ Vom Adler nicht aber, wie dieser Vers zeigt, von Soma.

2) *āyasīm atarat puram* VIII, 89 (100), 8.

Instrumental nicht adverbiell, sondern als Adjektiv fassen und es auf Indra beziehen. Das ist natürlich möglich, obwol ich das Adverb vorziehen würde. Wenn aber der Adler mit einem „schnellen“ davon fliegt, so wird dieser Gefährte nicht Indra, sondern nur Soma selbst sein, der persönlich gedacht wird und I, 4, 7 *āçu,* IX, 48, 4; 108, 7 *rajastur* heisst,[1]) der Adler kommt ihn zu holen und er ist rasch bereit mit ihm davon zu fliegen. Man wird dann zu javásā *mayā* (d. i. somena) ergänzen können. Gegen die gegebene Erklärung spricht der Wortlaut des nächsten Verses: *abhīm āsa tvakṣasā vīryeṇa* nicht, denn man kann das ebenso leicht wie auf Indra auf den Adler beziehen, der zu seinem Rettungswerk Kraft nicht weniger als Schnelligkeit braucht.

Es muss also aus vielen Gründen dabei bleiben, dass Soma beide Verse selber spricht.[2]) Ich übersetze demnach: „noch im Mutterleibe kannte ich der Götter Geschlechter alle; mich bewachten hundert eherne Burgen; da schoss schnell

[1]) Nur an einer Stelle sehe ich Indra und einen Adler in Gemeinschaft: AV. VII, 41, 1: — *aty apas tatarda çyeno nṛcakṣā avasānadarçaḥ* / *taran viçvāny avarā rajāṅsīndreṇa sakhyā çiva ā jagamyāt.* Gemeint ist hier aber nicht der Somavogel, sondern Gott Indu selbst; das ergibt sich einmal aus der Anwendung des Optativs, andrerseits zeigen es die Worte des nächsten Verses: *çyeno divyaḥ sahasrapāt.* Pischel sieht eine Stütze für seine Beziehung des Wortes *javasā* auf Indra in dem Wort *devāvant* in der Hymne IV, 26, 6. Das heisst aber nur ‚von einem Gott‘ oder ‚von den Göttern begleitet‘ und beweist für unsern Vers darum nichts.

[2]) Ausgeschlossen ist für diese Verse die Annahme, dass Indra selbst der Adler sei. Indra raubt zwar auch den Soma, er trinkt ihn im Hause des Tvaṣṭṛ. Er wird auch mit einem Adler verglichen (I, 32, 14); aber dass er zum Somaraub sich in einen Adler verwandle, ist eine im Ṛgveda nicht vertretene und überhaupt seltene Anschauung. Denn X, 99, 7—9 braucht Indra nicht durchaus gemeint zu sein. Aus dem Kāṭhaka hat Kuhn (M. Stud. I, 128) eine Stelle beigebracht. Jedenfalls hätte Bergaigne recht, wenn er mit Bezug auf den ṚV. sagt (I, 174): c'est là,

ein Adler vor. Nicht trug er mich leicht davon. Aber er war durch Kraft und Rüstigkeit (den Feinden) überlegen; hurtig liess er hinter sich die Arātis und sausend durcheilte er die Winde.“[1]) Wir haben zu IV, 27, 1. 2 eine Parallelstelle, die sich nur dadurch unterscheidet, dass in ihr der Dichter, nicht Soma spricht. IX, 48, 2—4:

„(Wir flehen dich an), der du den kühnen bemeistert, dich den preiswürdigen, gewaltig herrschenden Rauschtrank, den hundert Burgen zerstörenden.[2])

3. Von da brachte, o Weiser, dich, den Reichtum, den König des Himmels der von seinem Pfad nicht abirrende Vogel.[3])

4. Dass ein jeder das Licht sähe, brachte ein Vogel den luftraumdurcheilenden allen gemeinsamen Hüter der Ordnung.“[4])

Soma heisst hier ein Burgenbrecher; es sind dieselben „ehernen Burgen“ gemeint, die der Vogel durcheilt, um mit Soma davon zu fliegen. Soma wirkt hier selbst zu seiner Befreiung mit; daher muss *atas* am Anfang des 3. Verses für *puraḥ* stehen.

---

selon moi, une identification purement accidentelle. Il faut bien en tous cas distinguer l'aigle d'Indra, quand c'est à Indra lui-même. Man darf nur die vielen oben angeführten Stellen ansehen, um sofort zu erkennen, dass Indra und der Adler im ṚV. deutlich unterschieden werden (z. B. I, 80, 2; III, 43, 7; IV, 18, 13; VI, 20, 6 etc.).

[1]) *īrmā* ist unklar.

[2]) *saṃvṛktadhṛṣṇum ukthyam*
mahāmahivratam madam /
çataṃ puro rurukṣaṇim //

[3]) *atas tvā rayim abhi*
rājānaṃ sukrato divaḥ /
suparṇo avyathir bharat //

[4]) *viçvasmā it svar dṛçe*
sādhāraṇaṃ rajasturam /
gopām ṛtasya vir bharat //

Die in dem ṚV. überlieferte Sage von dem Somaraub durch einen Adler oder Falken ist nicht die einzige, welche das vedische Altertum kennt.[1]) Es gibt eine ganze Reihe von Mythen, welche dasselbe Ereignis schildern. Sie liegen im Wesentlichen ausserhalb des ṚV. Ob sie darum auch als jünger angesehen werden müssen, ist überaus schwer zu sagen; denn die eine oder andere von ihnen kann einem Kreise angehören, welcher von dem, dem die Ṛgvedalieder entsprangen, lokal verschieden war. Ich beschränke mich darauf die verschiedenen Anschauungen im Allgemeinen zu skizziren.

Am nächsten verwandt mit der dem ṚV. geläufigen Sage ist die Angabe der Yajussaṃhitās und Brāhmaṇas, dass die Gāyatrī den Soma bringt. „Im dritten Himmel war Soma", so erzählt die Māitrāyaṇī IV, 1, 1, „Gāyatrī verwandelte sich in einen Adler und brachte ihn. Eine Feder wurde ihm abgespalten, daraus entstand der Parṇabaum. Darum heisst der Palāçabaum Parṇa." [2]) Etwas ausführlicher ist das Çat. Br. I, 7, 1, 1: „als Gāyatrī nach dem Soma flog und sie ihn brachte, zielte nach ihr ein fussloser Bogenschütze (?) und schoss eine Feder (Blatt) ab, von der Gāyatrī oder von König Soma. Diese fiel herab und wurde ein Palāçabaum." Etwas verändert kehrt diese Erzählung in der Stelle III, 2, 4, 1 wider, welche S. 79 angeführt ist.

In dem Zwiegespräch von Kadrū und Suparṇī, auf welches

---

[1]) Vögel spielen auch bei Haoma eine Rolle, wie sich aus den früher angeführten Stellen ergibt. Auf dem Helm des iranischen Kriegsgottes Verethraghna erscheint ein Vogel, offenbar ihm heilig, da die heilende und schützende Kraft einer Feder dieses Vogels, wenn man sie als Amulet trägt, den Gegenstand einer besonderen Bemerkung grade im Behram Yaṣt bildet. Siehe Stein, Zoroastrian deities, Separatabz. S. 5.

[2]) Taitt. Saṃh. III, 5, 7, 1. Taitt. Br. I, 1, 3, 10; 2, 1, 6; 4, 7, 5. Çat. Br. I, 8, 2, 10; XI, 7, 2, 8 (876) u. s. Kuhn, M. St. I, 131.

dort hingewiesen wird, heisst es:[1]) „Suparṇī war die Rede, die Erde die Kadrū. Die (Götter) schufen zwischen beiden Streit. 3. Sie stritten sich und sagten: wer von uns am weitesten sieht, soll die Person des andern gewinnen. „Gut.“ Da sprach Kadrū: „siehe du hin.“ — (Es folgt hierauf der Wettstreit, Kadrū siegt). 8. Da sprach Kadrū: „ich habe deine Person ersiegt, dort am Himmel ist der Soma; hole ihn für die Götter. Kaufe damit dich von den Göttern los. „Gut“. Sie schuf die Metra und Gāyatrī holte den Soma vom Himmel.“[2])

Nur die Gāyatrī ist sicher imstande Soma zu bringen. Die Maitr. Saṃh. erzählt III, 7, 3 (77, 10), wie Jagatī und Triṣṭubh zu gleichem Zweck aufflogen, die eine mit Paçu's und Dīkṣā, die andere mit Dakṣiṇā und Tapas zurückkehrte, beide aber ohne den Soma. Erst die Gāyatrī war erfolgreich.[3]) Oder, wenn es den andern Metren gelingt, Soma zu bringen, verdanken sie es der Hilfe der Gāyatrī. „Als die Metra von dort den Soma holten,“ heisst es in demselben Buch der Maitr. (III, 7, 7; S. 85, 7), „fanden sie infolge der Finsternis sich nicht zurecht. Da flog die Gāyatrī mit einer Ziege aufwärts. Sie machte ihnen hell. Darauf erst brachten sie den Soma.“

Es ist gewagt, Betrachtungen anzustellen, warum grade der Gāyatrī die Fähigkeit den Soma zu holen inne wohnen soll. Es darf aber die Vermutung ausgesprochen werden, dass die Wahl dieses Metrums auf derselben Anschauung beruht, die Soma zum Freunde Vāyus und der Sturmgötter

---

[1]) III, 6, 2, 2 ff.

[2]) Die Erzählung von Kadrū, Suparṇī und dem den Soma holenden Vogel ist, wie bekannt, auch im Suparṇādhyāya und im Mahābh. I, 1073 enthalten.

[3]) Abweichende Erzählungen stehen z. B. Maitr. Saṃh. III, 7, 7 (84, 16): suvāñ nabhrāḍ aṅgāre bambhārā ity ete vai devānāṃ somarakṣayaḥ / etebhyo vā adhi cchandāṅsi somam āharan /

macht. Soma ist selbst ein Herr der Vāc, die Vāc andrerseits heisst Somakrayaṇī und so wird die Gāyatrī „das Sangversmass" dem das Lied der Maruts liebenden Gotte das erwünschte Versmass sein.

Das Çat. Br. sagt uns an einer Stelle, wo es sich den Aufenthaltsort Somas denkt: im Mond. Denn dies können doch nur die beiden goldenen Schalen sein, von denen es III, 6, 2, 9 heisst: *hiraṇmayyor ha kuçyor antar avahita āsa | te ha sma kṣurapavī nimeṣamnimeṣam abhisaṃdhattaḥ | dīkṣātapasau haiva te āsatuḥ | tam ete gandharvāḥ somarakṣā jugupuḥ.* „Er war eingeschlossen in zwei goldene Schalen (?). Diese schlossen mit scharfen Rändern bei jedem Augenzwinkern zusammen. Dies waren Dīkṣā und Tapas.[1]) Ihn bewachten die somahütenden Gandharvas."

Ein andrer Mythenkreis berichtet, dass Indra in Tvaṣṭṛ's Hause den Soma trinkt, ihn raubt oder Tvaṣṭṛ's Sohn Viçvarūpa, dessen Blut Soma ist, erschlägt. Daneben treten auch andere Dämonen wie Namuci[2]) auf, der in enger Verbindung mit Indra und den Açvins erscheint und ursprünglich der Teufel des Stammes gewesen sein dürfte, welcher die Açvins als vornehmste Götter verehrte.

Es geht aus diesen verschiedenen Sagen hervor, wie mannigfach man das Thema von der himmlischen Herkunft des Göttertrankes variirte. Nicht minder empfängt er durch seine mannigfachen Beziehungen zu andern Göttern wie Vivasvant, Tvaṣṭṛ einen mythologischen Charakter.

Wir gewinnen dem Ṛ V. gegenüber grössere Sicherheit, wenn wir die Frage aufwerfen, was als Heimat des Göttertrankes in den Vorstellungen der späteren Zeit gilt. Wenn wir dann diese Vorstellungen aufwärts bis an die Pforten des Ṛ V.

---

[1]) Die Bemerkung ist scholastische Deutelei. Zu kuçī bemerkt Eggeling: kuçī? = koçī ‚pod' (or case). Sāyaṇa explains it by ‚āyudha' (? weapon, or vessel, sheath).

[2]) z. B. Çat. Br. XII, 7, 3, 1 ff. S. oben S. 252.

selbst verfolgen, wenn sich ergibt, dass die in den Purāṇas und andern Litteraturgebieten geltende Auffassung auch die der Brāhmaṇas ist, und die Ansichten der Brāhmaṇas in den ṚV. selbst unbestritten hineinreichen, so berechtigt eine solche Continuität der Entwicklung zu der Frage, ob denn nicht für den gesammten Liederschatz dieselbe Anschauung zur Geltung gebracht werden soll. Die Frage lässt sich bejahen und zwar mit einer Vollständigkeit des Materials und einer Sicherheit der beizubringenden Beweismittel, der sich wenig andere Punkte der Vedamythologie erfreuen. Es genügt fast, die Texte richtig zu gruppiren und sie für sich selbst sprechen zu lassen.

B. Mond und Göttertrank in der späteren Litteratur.

Es ist bekannt, dass das klassische Sanskrit eine grosse Reihe von Namen des Mondes aufweist, die sämmtlich von seiner Nektarnatur ausgehen: *amṛtadīdhiti, amṛtadyuti, amṛtaraçmi, amṛtasū, amṛtāñçu, sudhāñçu, sudhākara, sudhāṅga, sudhādīdhiti, sudhānidhi, sudhābhṛti, sudhāmaya, sudhāyoni, sudhāraçmi, sudhāvāsa, sudhāsū, sudhāsūti.*[1]) Diese reiche Ausbildung der Namen entspricht den zahlreichen Zeugnissen aller Litteraturgattungen, welche besagen, dass der Mond der Trank der Götter ist. Sie strömen besonders reichlich auf dem Gebiet der indischen Dichtung. Ich gebe nur einige gelegentlich gesammelte Belege. z. B. Çiçupālavadha IX, 36:

---

[1]) Vogel Garuḍa heisst *sudhāhara, sudhāhartṛ.*

amṛtadravair vidadhad abajdṛçām
apamārgam oṣadhipatiḥ sma karaiḥ |

Mālatīmādhava (ed. Bhandarkar) S. 181: *induniḥsyandamānāmṛta.*

Urvaçī (ed. Bollensen).

S. 9: *amadaṃ khu de vaaṇaṃ adhavā candādo amadaṃ.*

41, 19: *amiyagabdhā candabālā.*

39 (Strophe 48) sagt der König zum bhagavant ṛkṣarājan, dem Monde:

rucim āvahate satāṃ kriyāyai
sudhayā tarpayate pitṝn surāṅç ca |
tamasāṃ niçi mūrchatāṃ nihantre
haracūḍānihitātmane namas te ||

Kum. Saṃbh. V, 22: *rasātmaka uḍupati.*

Kāvyādarça II, 90: *candramāḥ pīyate devaiḥ.*

Wichtige Quellen für Kenntnis indischer Anschauungen sind, wie bekannt, die Purāṇas. Es heisst z. B. Viṣṇupurāṇa 2, 12:

Drei Räder hat der Wagen des Mondes. Zehn weisse Rosse sind links und rechts daran gespannt. Auf diesem Wagen, der am Polarstern hängt und rasch dahingleitet, fährt er zu den Gestirnen, die auf seinem Wege liegen. Wie bei der Sonne nehmen abwechselnd seine Strahlen ab und zu. Wie bei der Sonne, o bester der Munis, ziehen diese dem Schooss der Wasser entsprungenen Rosse, einmal angeschirrt, ein Zeitalter hindurch. Nachdem der Mond, von den Göttern getrunken, abgenommen hat, füllt den nur noch aus einer Kalā bestehenden mit einem einzigen Strahl die Sonne, o Maitreya. In derselben Folge wie die Götter ihn getrunken haben, füllt den Mond Tag für Tag die Sonne, der Dieb der Wasser. Das im Mond befindliche Amṛta, welches in einem halben Monat aufgesammelt ist, trinken, o M., die nektarspeisenden Götter; deshalb sind sie unsterblich. — Wenn von ihm nur noch zwei Kalās übrig sind, geht er in die Sonnenscheibe ein. Weil er in dem Amā genannten

Strahl wohnt, ist dies die Amāvāsyānacht. Während Tag und Nacht wohnt der Mond zuerst in den Wassern; dann wohnt er in den Pflanzen und geht darauf in die Sonne. Wer Pflanzen abschneidet, solange der Mond in den Pflanzen weilt oder nur ein Blatt fallen lässt, macht sich eines Brahmanenmordes schuldig. Wenn von dem übrigen aus einer Kalā bestehenden Fünfzehntel noch etwas übrig ist, nahen sich nachmittags die Manen dem letzten. Sie trinken den aus zwei Kalās (?) bestehenden Mond. Die Kalā, welche (von den Göttern) übrig gelassen, aus Nektar besteht und heilig ist, trinken, o Muni, die Manen. Ausgeströmt ist aus den Strahlen in der Neumondsnacht der Nektar. Nachdem sie für einen Monat volle Befriedigung erlangt haben, sind die Manen glücklich. — So (erfreut er) in der lichten Hälfte die Götter, in der dunklen die Manen und die Pflanzen mit seinen kühlen aus Wasseratomen bestehenden Nektarstrahlen."

Fast ganz ebenso lautet es im Vāyupurāṇa 52, 50 ff.[1])

„Der Wagen des Mondes, wisse, steht mit beiden Seiten auf drei Rädern. Aus dem Schoosse der Wasser entstammt der mit Rossen und Wagenlenker versehene Wagen. Er hat drei Räder mit hundert Speichen und ist mit zehn besten, weissen, schlanken, himmlischen, keinen Zügel brauchenden, geistesschnellen Rossen bespannt. Wenn dieser Wagen einmal angespannt ist, ziehen sie ihn bis ans Ende des Zeitalters." „Von Göttern und Manen umgeben wandelt er freundlich dahin. Wenn zu Beginn der lichten Hälfte die Sonne vor dem Monde steht, wird in der Folge der Tage beständig sein Leib gefüllt. Den von den Göttern in der abnehmenden Hälfte getrunkenen macht die Sonne immer zunehmen, mit einem einzigen Strahl den während fünfzehn Tagen getrunkenen (mittelst des Suṣumṇastrahls jeden Teil

[1]) Ed. Bibl. Indica vol. I, S. 425. Der Text ist nicht durchweg in erwünschter Ordnung.

nach der Reihe der Tage anfüllend). Es wachsen die Kalās, wenn er von dem Suṣumṇa angefüllt wird. Deshalb nehmen sie in der dunklen Hälfte ab und in der hellen zu. Auf diese Weise wird durch die Kraft der Sonne des Mondes Leib gefüllt. Am Vollmondstage sieht man ihn hell, mit voller Scheibe. Dann vom zweiten Tage an trinken durch vierzehn Tage[1]) der dunklen Hälfte die Götter die angenehme aus Wasser und Nektar bestehende Süssigkeit des Mondes, der aus der Quintessenz des Wassers gebildet ist und nur aus Rasa besteht. Während eines halben Monats ist der Nektar durch das Licht der Sonne angesammelt. Um zu geniessen, nahen sie in der Vollmondsnacht dem lieblichen Amṛta. — Im Beginn der dunklen Hälfte des der Sonne zugewendeten Mondes schwindet sein Inneres; es schwinden, der Reihe nach getrunken, in der dunklen Hälfte die Kalās, welche sich in der hellen füllen. Wenn so die Götter, nachdem die Reihe der Tage vorüber ist, den Mond während eines Halbmonats getrunken haben, gehen sie weg und die Manen treten in der Neumondsnacht zum Mond u. s. w.“

Gehen wir von den Purāṇas zu der durch die Upaniṣads vertretenen Zeit. In der Chāndogya Upaniṣad V, 10, 1 ff. treffen wir folgende Stelle an: „diejenigen, welche diese Kenntnis besitzen und diejenigen, welche im Walde in der Kasteiung den Glauben sehen, gehen in die Flamme ein, aus der Flamme in den Tag, aus dem Tage in die Monatshälfte des zunehmenden Mondes, aus der Monatshälfte des zunehmenden Monats in die 6 Monate, wo die Sonne nach Norden geht. Aus diesen Monaten in das Jahr, aus dem Jahr in die Sonne, aus der Sonne in den Mond, aus dem Monde in den Blitz. Dann bringt sie der im Denkorgan befindliche Geist in das Brahman. So verhält es sich mit dem Götterpfad.

Diejenigen aber, welche im Dorf in Opfern und frommen

[1]) Ich lese caturdaça für caturdaçī der Ausgabe.

Werken das Spenden sehen, gehen in den Rauch, aus dem Rauch in die Nacht, aus der Nacht in die dunkle Hälfte des Monats, aus der dunklen Hälfte des Monats in die 6 Monate, wo die Sonne nach Süden geht. Sie gelangen nicht bis zum Jahr. Aus jenen 6 Monaten gehen sie in die Stätte der Väter, aus der Stätte der Väter in die Leere, aus der Leere in den Mond. Das ist König Soma und der ist die Speise der Götter. Diesen geniessen die Götter."

Wichtiger als das Zeugnis einer Upaniṣad sind die Ansichten der Brāhmaṇas, weil sie dem ṚV. am nächsten stehen. Ich gebe die des Çatapatha etwas ausführlicher, als fürs erste nötig wäre, weil ich später aus andern Gründen darauf zurück kommen muss.

'Die Götter sprachen,' heisst es I, 6, 4, 5: 'nicht wird Indra etwas andres als Soma sättigen. Wir wollen ihm Soma bereiten.' — Dieser König Soma, die Speise der Götter[1]) ist der Mond. Wenn er während dieser Nacht (des Neumonds) weder im Osten noch Westen sichtbar ist, dann kommt er in diese Welt, dringt in Wasser und Pflanzen.[2]) Er ist der Reichtum der Götter; denn er ist ihre Speise. Weil er diese Nacht hier daheim bleibt, heisst sie „amāvāsyā". 6. Sie bereiteten ihn, nachdem sie ihn durch Rinder hatten einsammeln lassen, aus den Pflanzen, wenn jene Kräuter frassen; aus den Wassern, wenn jene Wasser tranken.[3]) So bereiteten sie ihn, liessen ihn ge-

---

[1]) *eṣa vai somo rājā devānām annam yac candramāḥ.*

[2]) Siehe Vāyupur. oben S. 292. Vāj. Saṃh. IX, 23.

[3]) Man denkt bei diesen Worten an ṚV. IX, 84, 3:

ā yo gobhiḥ sṛjyata oṣadhīṣv ā

oder an IX, 99, 3:

yaṃ gāva āsabhir dadhuḥ
purā nūnaṃ ca sūrayaḥ //

Ebendarauf beziehe ich X, 51, 3:

aichāma tvā bahudhā jātavedaḥ

rinnen, würzten ihn und reichten ihn ihm dar. Dieselbe Stelle kehrt I, 6, 4, 15 wider, mit einer Abweichung am Schluss.[1]) Der Mond dringt in die Wasser und Pflanzen ein und nachdem der (Sāṃnāyyaopferer) ihn aus den Wassern und Pflanzen gesammelt hat, bringt er ihn durch die Spenden wider hervor. Aus den Spenden geboren erscheint er im Westen.[2])

II, 4, 2, 2: da nahten Prajāpati die Manen, mit der Opferschnur über die rechte Schulter, ihr linkes Knie beugend. Er sprach zu ihnen: „in jedem Monat soll euch Speise sein, eure Labung die Gedankenschnelle, der Mond euer Licht."

II, 4, 2, 7: wenn der Mond weder im Osten noch Westen gesehen wird, dann spendet er ihnen. Denn der Mond ist König Soma, die Speise der Götter. Er verschwindet während dieser Nacht. Wenn er verschwunden ist, spendet er ihnen. — Wenn er ihnen spenden wollte, solange er nicht geschwunden ist, würde er Unfrieden zwischen Göttern und Manen stiften. Daher, wenn er weder im Osten noch im Westen gesehen wird, dann spendet er ihnen.

II, 4, 2, 12: er opfert für Agni und Soma. Er opfert für Agni, weil Agni überall einen Anteil hat, für Soma, weil Somas Gottheit die Manen sind.[3])

---

praviṣṭam agne apsv oṣadhīṣu |
taṃ tvā yamo acikec citrabhāno —

Dass Agni der Mond sein kann, wird später mit einzelnen Versen zu belegen sein; in welchem Umfang der Ṛ̥V. den Mond als Agni bezeichnet, gehört nicht in diesen Zusammenhang. Ich verweise noch auf Maitr. Saṃh. III, 1, 5 (S. 7, Z. 9 ff.)

[1]) *sa ihāpaç cauṣadhīç ca praviçati* | *tad enam adbhya oṣadhibhyaḥ saṃbhṛtyāhutibhyo 'dhi janayati sa eṣa āhutibhyo jātaḥ paçcād dadṛçe.*

[2]) Ebenso II, 4, 4, 20.

[3]) cf. II, 4, 2, 13; 6, 1, 4. AV. XVIII, 4, 72; Çāṅkh. Çr. III, 16, 4 u. s. w.

II, 4, 4, 15: Der Mond ist König Soma, die Speise der Götter.[1]) Wenn sie ihn früh essen wollen, pressen sie ihn tags vorher. Wenn er abnimmt, da verzehren sie ihn.

IV, 6, 7, 12: Hier nun auf dem Havirdhāna naht Soma als Mann den Wassern als Frauen. Aus dieser Vereinigung ist der Mond geboren; aus Speise die Speise, nämlich aus Wasser und Soma der Mond. Denn der Mond ist die Speise dessen, der dort brennt (Sonne).

VI, 1, 2, 4: Prajāpati — vereinigte sich als Sonne mit dem Himmel. Daraus entstand ein Ei. Er berührte es mit den Worten: ‚bringe Samen'. Daraus entstand der Mond. Denn der ist Samen. Was aber an Thränen zusammengeflossen war, das wurde zu Nakṣatras.[2])

VII, 1, 2, 7: Der Himmel war sein Haupt, Sonne und Mond seine Augen. Das Auge, auf welches er sich legte, das war der Mond. Deshalb ist dieser etwas geschlossen; denn die Speise lief aus ihm aus.

Ait. Brāhm. VII, 11: *etad vai devasomaṃ yac candramās* u. s. w.

Man sieht, dass die Anschauung, der Mond enthalte die Speise der Götter und Manen, eine überaus geläufige ist. Ebenso wird der Soma, den man auf dem Opferplatz unter dem Symbol der Pflanze feierlich einholt und zum Trank verwendet, als der Mondgott selbst betrachtet. Kauṣ. Brāhm. VII, 10 heisst es: *asau vai somo rājā vicakṣaṇaç candramāḥ sa imaṃ krītam eva praviçati tad yat somaṃ rājānaṃ krīṇāty asau vai somo rājā vicakṣaṇaç candramā abhiṣuto 'sad iti tasmai krītāya navānvāha* — „der sichtbare Mond ist jener König Soma. Dieser geht in den gekauften ein. Deshalb, wenn er König Soma kauft, geschieht es mit dem Gedanken:

---

[1]) Dieser Satz steht auch noch XI, 1, 3, 3; 4, 4; 2, 5, 3.

[2]) § 10 sagt, dass nach dem Mond die *Viçve devāḥ* geschaffen wurden.

‚der sichtbare Mond ist der König Soma; der möge gepresst werden.' Für diesen gekauften sagt er neun her."

IV, 4: *somaṃ rājānaṃ candramasaṃ bhakṣayāmīti manasā dhyāyann açnīyāt*[1]) *tad asau vai somo rājā vicakṣaṇaç candramās tam etam aparapakṣaṃ devā abhiṣuṇvanti / tad yad aparapakṣaṃ dākṣāyaṇayajñasya vratāni carati devānām apisomapītho 'sānīti* „in dem Gedanken, ‚ich geniesse König Soma, den Mond' soll er essen. Der sichtbare Mond ist König Soma. Diesen pressen die Götter in der dunklen Hälfte. Wenn er in der dunklen Hälfte die Observanzen des Dākṣāyaṇaopfers begeht, geschieht es in dem Gedanken: „ich will mit den Göttern am Somatrank teilnehmen." [2])

Diese Aeusserungen beruhen nicht auf gelegentlichen mystischen Anwandlungen oder Deutungen. Das zeigt der im Aitareya Brāhmaṇa (und sonst) beschriebene Empfang König Somas, sobald er nach dem Kauf auf dem Havirdhānawagen auf den Opferplatz geschafft wird. Sowol die dabei verwendeten Sprüche als die von dem Brāhmaṇa hinzugefügten Erläuterungen machen unzweifelhaft, dass auch dieses in der Pflanze den Mondgott selber sah. So sagt es z. B. über den Somakauf: [3]) *prācyāṃ vai diçi devāḥ somaṃ rājānam akrīṇaṅs tasmāt prācyāṃ diçi krīyate / taṃ trayodaçān māsād akrīṇan / tasmāt trayodaço māso nānuvidyate / na vai somavikrayy anuvidyate / pāpo hi somavikrayī / tasya krītasya manuṣyān abhy upāvartamānasya diço vīryāṇīndriyāṇi vyudasīdan* — „im Osten kauften die Götter König Soma. Daher kauft man ihn im Osten. Sie kauften ihn vom 13. Monat. Daher gilt der 13. Monat als nicht vorhanden.

---

[1]) Siehe Maitr. Saṃh. II, 3, 8 (36, 10):
ahaṃ tam asya manasā ghṛtena
somaṃ rājānam iha bhakṣayāmi /

[2]) cf. Çāṅkh. Çr. S. III, 8, 15.

[3]) I, 12.

Nicht gilt der Somaverkäufer als vorhanden; denn der Somaverkäufer ist schlecht. Als der gekaufte den Menschen nahte, entfernten sich von ihm Himmelsgegenden, Kräfte, Sinne —."

Wenn Soma gefahren wird, sagt der Hotṛ: „vom guten gehe vor zu besserem" und das Brāhmaṇa erklärt: gut ist diese Welt; besser als diese ist jene. Zur Himmelswelt lässt er den Opferer gehen. „Alle freuen sich über den gekommenen Glanz," spricht der Hotṛ und das Brāhmaṇa fügt hinzu: Glanz ist König Soma; jeder freut sich über ihn, wenn er gekauft wird, sowol wer beim Opfer etwas bekommen soll als der, welcher nichts bekommen soll.

Sehr deutlich äussert sich die brahmanische Anschauung in der bei der gleichen Gelegenheit erfolgenden Anwendung des Verses ṚV. IV, 53, 7: *āgan deva ṛtubhir vardhatu kṣayaṃ dadhātu naḥ savitā suprajām iṣam* „mit den Jahreszeiten nahte der Gott. Möge er das Haus mehren; es gebe uns Savitṛ reiche Nachkommenschaft und Speise," wozu das Brāhmaṇa bemerkt: *ṛtavo vai somasya rājño rājabhrātaro yathā manuṣyasya, tair evainaṃ tat sahāgamayati.* „Die Jahreszeiten sind König Somas Königsbrüder, ebenso wie ein Mensch Brüder hat. Mit diesen lässt er ihn da vereinigt kommen." Es ist kein Zweifel, dass der König Soma, dessen Brüder die Jahreszeiten sind, der Mondgott ist.

Dasselbe Resultat ergibt sich bei der Musterung einzelner Yajurvedasprüche, die die mit Einbringung Somas verbundenen Handlungen begleiten. Sobald z. B. der mit Soma beladene Wagen sich in Bewegung setzt, sagt der Adhvaryu zu Soma:[1]) „gehe vorwärts, o Herr der Erde, allen Wohnungen entgegen. Nicht mögen Diebe, nicht Wegelagerer, nicht böse Wölfe, (nicht der Gandharve Viçvāvasu) dich angreifen. Zu einem Vogel geworden flieg zu dem Fest-

[1]) Maitr. Saṃh. I, 2, 6 (S. 15); Taitt. S. I, 2, 9; Āp. X, 29, 1 u. s. w.

platz in unsers Opferers Hause, zur Pressung für die Götter." [1]) An die Ankunft auf dem Opferplatz schliesst sich die Ātithya-iṣṭi an, die Willkommensspende dem hohen Gast zu Ehren, der dem Hause des Opferers naht. [2])

Er wird nachher von dem Wagen herabgenommen. Der Spruch dabei lautet: „mit unverletztem Fittich steige hernieder zu den Menschen, verlangend zu den verlangenden, freundlich zu den freundlichen. O König Soma, steige du ganz herab zu den Menschen, zu dir steigen alle Menschen herab." Mit den Worten „den Luftraum entlang schreite" schreitet er vor. [3])

Soma wird auf einen Thron gesetzt und als König Varuṇa angeredet. Mit den Worten: „Verehre den grossen Varuṇa, verehre den weisen Hüter des Amṛta; dieser gewähre uns dreifachenSchutz —," soll er überall dem König Soma nahen. [4]) Man sieht, durchweg wird Soma als Gott

---

[1]) Soma ist in ein Gewand eingebunden. Auch dies hat offenbar seine symbolische Bedeutung.

[2]) cf. Çat. Brāhm. III, 4, 1, 1: Als Gast kommt zu seinem Hause der gekaufte Soma. Ait. Br. I, 15: *havir ātithyaṃ nirupyate some rājany āgate.*

[3]) Āp. X, 30, 15.

[4]) Auf die Ātithyeṣṭi folgt eine Ceremonie von kulturgeschichtlichem Interesse. Der Mikrokosmos des indischen Opfers setzt sich in sehr mannigfacher Weise zusammen. Der Agniṣṭoma war nicht immer das verwickelte Opfer, als das er jetzt erscheint. Er löst sich bei näherem Zusehen in eine Zahl von einzelnen, verschiedenen Gebieten des indischen Lebens entstammenden Bestandteilen auf. Grade das verleiht dem weiten Gebiet des indischen Rituals seine tiefere Bedeutung, dass es Bräuche des häuslichen oder öffentlichen Lebens mit religiösem Schimmer umgab, sie in sich aufnahm, und dadurch eine reiche Quelle alter Sittenkunde geworden ist. Dass die Pravargyaceremonie loszulösen ist und ursprünglich ein Milchopfer war, hat Garbe in einem interessanten Aufsatze ZDMG. XXXIV, 319 gezeigt. Ueber die Bedeutung der Dīkṣā wird später zu sprechen sein. An dieser Stelle weise ich auf die Tānūnaptraceremonie hin, die sich unmittelbar an das Gastopfer anschliesst und durch diese enge Verbindung ihre Erklärung empfängt. Wenn sie im Ritual eine Art

verehrt und mit einem mystischen Schleier umgeben, der unerklärlich wäre, hätte man Soma hier nicht als Gott, als Mondgott betrachtet, der der Hütte des Opferers naht.[1])

C. Mond und Göttertrank[2]) im Ṛgveda.

Die aus dem Çatapatha angezogenen Stellen haben uns bis vor die Thore des ṚV. geführt.[3]) Dürfen wir annehmen,

---

Schutzbündnis zwischen Opferer und Priestern darstellen soll, so wurde dieser sakrifikale Zweck ihr erst später beigelegt. Ihr enger Anschluss an das Gastopfer gibt ihr die allgemeinere Bedeutung eines ursprünglichen Gastfreundschaftsbundes, geschlossen zwischen dem Ankömmling und dem Hausherrn, an dessen Herde er Aufnahme findet. Es ist eine Art von Verbrüderungsfest.

Merkwürdig sind auch die Upasadas. Nach den damit verbundenen Mythen waren es einst bei feindlichen Angriffen, Belagerungen u. s. w. übliche Opfer. Sie zeichnen sich durch Kürze aus, Prayājas und Anuyājas fallen weg (s. Eggeling II, 106[3]); der Pravara ist sehr kurz (Āp. XI, 3, 8). Nach einer Vorschrift bei Baudhāyana (s. Āp. XI, 3, 12) soll man mit den Upasads, als ob man es eilig hätte, vorgehen, um ausgelassene Dinge sich weiter nicht kümmern. Ait. Br. I, 23, 1 ff.: *jitayo vai nāmaitā yad upasadaḥ*. Çat. Br. III, 4, 4, 4: *tad vai devā aspṛṇvata ta etābhir upasadbhir upāsīdaṅs tad yad upāsīdaṅs tasmād upasado nāma te puraḥ prābhindan | imāṅ lokān prājayaṅs tasmād āhur upasadā puraṃ jayantīti.* Siehe ibid. 21. 22. u. s. Religiöse Ceremonien bei Belagerung feindlicher Orte kannten auch die Römer. Siehe Marquardt-Mommsen, Handbuch VI, 3.[1] S. 20. 23; Lubbock, Orig. of Civil.[5] 249.

[1]) Man vgl. auch z. B. Çat. Br. III, 9, 4, 1 ff.

[2]) Ueber *amṛta* siehe die Bemerkungen Bergaignes I, 196 ff. Er sagt S. 196: Je crois que l'amṛta, en tant qu'élément matériel, est l'essence immortelle du Soma contenue dans les eaux du ciel, à laquelle le breuvage du sacrifice est identique, tant par son origine que par ses effets.

[3]) Dass im AV. Soma öfter den Mond bedeutet, ist bekannt. Vgl. VII, 81, 3. 4; XI, 6, 7 u. a.

dass die Anschauung, welche von der Zeit der Brāhmaṇas an sich durch die ganze spätere Litteratur zieht, erst nach dem Ṛgveda entstanden ist oder sollen wir sie für schon ṛgvedisch halten?

Dass in einer kleinen Anzahl von Ṛgvedastellen Soma den Mond bedeutet, ist längst erkannt. Das PW. führt I, 65, 10; 91, 1 ff.; 163, 3; X, 85, 1 ff.; 107, 2; 116, 3 an. Wir gehen am besten von diesen Versen aus, um einen festen Grund zu gewinnen. Eine Hymne (X, 85) ist von besonderer Wichtigkeit. Sei es, dass man sie mit Recht oder Unrecht zu den spätesten Elementen unsers Liederkorpus rechnet, sie bildet einen seiner Bestandteile und legt darum ein Zeugnis für das Hinübergreifen jener Anschauung in den ṚV. ab. Ihre ersten fünf Verse kommen in Betracht.

1. *satyenottabhitā bhūmiḥ*
sūryeṇottabhitā dyauḥ |
ṛtenādityās tiṣṭhanti
divi somo adhi çṛtaḥ ||
2. *somenādityā balinaḥ*
somena pṛthivī mahī |
atho nakṣatrāṇām eṣām
upasthe soma āhitaḥ ||
3. *somaṃ manyate papivān*
yat saṃpiṅṣanty oṣadhim |
somaṃ yaṃ brahmāṇo viduḥ
na tasyāçnāti kaç cana ||
4. *āchadvidhānair gupito*
bārhataiḥ soma rakṣitaḥ |
grāvṇām ic chṛṇvan tiṣṭhasi
na te açnāti pārthivaḥ ||
5. *yat tvā deva prapibanti*
tata ā pyāyase punaḥ |
vāyuḥ somasya rakṣitā
samānām māsa ākṛtiḥ ||

1. „Durch die Wahrheit ist die Erde gestützt, durch

die Sonne gestützt der Himmel. Durch die heilige Ordnung stehen fest die Ādityas, ist Soma an den Himmel gesetzt.

2. Durch Soma sind die Ādityas stark, die Erde gross durch Soma; aber in den Schooss der Sterne ist Soma eingesetzt.

3. Soma meint man getrunken zu haben, wenn man die Pflanze stampft; aber keiner geniesst von dem, den die Brahmanen als Soma kennen.

4. Behütet, o Soma, durch Reihen von . .,[1]) durch (Reihen von) Bṛhats beschirmt, stehst du die Presssteine hörend. Kein Sterblicher isst von dir.

5. Wenn, o Gott, sie dich trinken, dann füllst du dich wider. Vāyu ist Somas Hüter. Der Mond ist der Jahre Bild."

Wir sehen, dass der Dichter hier den Mond für den Trank der Götter hält, für die er sich immer aufs neue füllt; aber gegen den Glauben wendet er sich, dass auch der Mensch, der die Pflanze stampft, von dem Monde trinke. ‚Du hörst wol den Klang der Steine, aber niemand isst von dir.' Anders lautete die orthodoxe Meinung der Brāhmaṇas; anders, wie wir sehen werden, die der andern Dichter. Ehe ich mich dieser zuwende, möge aus X, 85 noch v. 19 eine Stelle finden:

navonavo bhavati jāyamāno
ahnāṃ ketur uṣasām ety agram |
bhāgaṃ devebhyo vi dadhāty āyan
pra candramās tirate dīrgham āyuḥ ||

„immer aufs neue geboren wandelt er als Zeichen der Tage den Morgenröten voran. Den Göttern teilt er auf seinem Wege ihren Anteil aus. Es verlängert der Mond unser Leben."

---

[1]) *āchad* hat noch keine ausreichende Erklärung gefunden. Ist es eine Corruptel aus *āt ṣaḍvidhānaiḥ*?

Ganz derselbe Vers befindet sich in den Saṃhitās des schwarzen Yajurveda[1]) in einer Verbindung, die über die Bedeutung des *bhāgaṃ vi dadhāti* keinen Zweifel lässt. In beiden Texten folgt ihm ein als Yājyā gebrauchter Vers nach:

yam ādityā añçum āpyāyayanti
yam akṣitam akṣitayaḥ pibanti |
tena no rājā varuṇo bṛhaspatir
ā pyāyayantu bhuvanasya gopāḥ ||

„welchen Strahl die Ādityas füllen, welch unversieglichen die Ewigen trinken, damit mögen uns König Varuṇa und Bṛhaspati, die Hüter der Welt erfüllen.“

Gehen wir nun von diesen Versen zu andern Hymnen des Ṛ V. über, so zeigt sich, dass die gleichen Vorstellungen auch ausserhalb des X. Buches anzutreffen sind. Ganz mit den angeführten Versen stimmt z. B. IX, 67, 28 überein, er ist nur eine Variation desselben Themas:

pra pyāyasva pra syandasva
soma viçvebhir añçubhiḥ |
devebhya uttamaṃ haviḥ ||

„fülle dich, ströme, o Soma, in allen Strahlen, als höchste Speise den Göttern.“ Oder I, 91, 16 ff:

ā pyāyasva sam etu te
viçvataḥ soma vṛṣṇyam |
bharā vājasya saṃgathe || (= IX, 31, 4).

17. *ā pyāyasva madintama*
soma viçvebhir añçubhiḥ |
bharā naḥ suçravastamaḥ sakhā vṛdhe ||

18. *saṃ te payāṅsi sam u yantu vājāḥ*
saṃ vṛṣṇyāny abhimātiṣāhaḥ
āpyāyamāno amṛtāya soma
divi çravāṅsy uttamāni dhiṣva ||

---

[1]) Taitt. Saṃh. II, 4, 14, 1; 3, 5, 3. Maitr. Saṃh. IV, 12, 2 (S. 181). AV. VII, 81, 6 mit der Variante *devāḥ* für *ādityāḥ*; die vorausgehenden Verse beziehen sich auf Sonne und Mond resp. auf den Mond allein.

„Fülle dich! Von allen Seiten werde dir Heldenkraft. Sei inmitten der Kraft(?). Fülle dich, o süssester, o Soma, in allen Strahlen; sei für uns der berühmteste Freund, dass wir gedeihen. Dir, dem Feinde bezwingenden, sollen zufliessen die Milchtränke, zu die Speisen, zu die Kräfte; schwellend, o Soma, voll Ambrosia gewinne höchsten Ruhm am Himmel." Der älteste zu dieser Stelle vorhandene Commentar Çat. Br. VII, 3, 1, 46 (S. 593, 7) beseitigt jeden Zweifel, ob wir unter Soma hier den Mond oder die Pflanze verstehen sollen, durch die Worte: *candramā vā asya divi çrava uttamam;* und zur weiteren Bestätigung dient die bei Hiraṇyakeçin[1]) vorgeschriebene Verwendung des Verses zur Neumondszeit.[2]) In anderem Bilde wird dieselbe Anschauung IX, 78, 4 ausgedrückt:

gojin naḥ somo rathajid dhiraṇyajit
svarjid abjit pavate sahasrajit |
yaṃ devāsaç cakrire pītaye madam
svādiṣṭhaṃ drapsam aruṇaṃ mayobhuvam ||

„Es läutert sich für uns Soma, der Rinder, Wagen, Gold, Licht, Wasser, Tausendfaches ersiegt, den die Götter sich zum

---

[1]) Gṛhya Sūtra I, 15, 1.

[2]) Die Verwendung unsrer Verse beim Āpyāyana widerspricht dieser Auffassung nicht, weil das Āpyāyana des Mondes vorbildlich ist für das der Pflanze, so wie der Mond am Himmel das Vorbild des in der Kufe strahlenden Somatropfens ist (VIII, 82, 8). Wie gern man die Vorgänge am Himmel in denen des Opferplatzes widerzufinden suchte, kann die Verwendung des Verses I, 91, 3 *rājño nu te varuṇasya vratāni* beim Avabhṛtha, wofür es sicher ursprünglich nicht gedichtet ist, zeigen.

So sind auch die Worte *aṅçuraṅçus te deva soma* u. s. w. (Taitt. Saṃh. I, 2, 11, 1) erst nachträglich beim Somāpyāyana zur Anwendung gelangt. Die Ausdrücke *aṅçu, soma, pū, pyā* passen ebensogut auf die Pflanze wie auf den Mond, so dass in jedem Falle für sich zu entscheiden ist, ob Mond oder Pflanze gemeint ist.

Rauschtrank machten, den süssesten, rötlichen, erfreuenden Tropfen." Dieser Tropfen ist der Mond.[1])

Ein andres Beispiel liefert uns IX, 86, 42:

so agre ahnāṃ harir haryato madaḥ
pra cetasā cetayate anu dyubhiḥ |
dvā janā yātayann antar īyate
narā ca çaṅsaṃ daivyaṃ ca dhartari ||

„es macht durch seine Einsicht sich wahrnehmbar am Anfang der Tage der goldene liebliche Rauschtrank im Lauf der Tage. Er wandelt zwischen beiden Geschlechtern sie zur Tätigkeit führend, als Träger des menschlichen und göttlichen Gebotes (L.)."

Der Vers berührt sich durch die Worte *agre ahnām*, durch den Hinweis auf Götter und Menschen nahe mit dem S. 302 angeführten Vers 19 des Liedes X, 85; *agre ahnām* ist soviel wie *ahnāṃ ketur uṣasām ety agram*, und der 3. Pāda lehrt, dass *harir haryato madaḥ* der Mond selber sei; denn der, welcher zwischen Göttern und Menschen wandelt, ist entweder die Sonne, die hier nicht in Betracht kommt, oder der Mond.[2])

Andere Verse desselben Liedes zeigen die Richtigkeit dieser Behauptung. 86, 45 z. B. heisst es:

agrego rājāpyas taviṣyate
vimāno ahnāṃ bhuvaneṣv arpitaḥ |
harir ghṛtasnuḥ sudṛçīko arṇavaḥ
jyotīrathaḥ pavate rāya okyaḥ ||

---

[1]) Man vergleiche hierzu IX, 86, 39:
govit pavasva vasuvid dhiraṇyavid
retodhā indo bhuvaneṣv arpitaḥ |
tvaṃ suvīro asi soma viçvavit
taṃ tvā viprā upa girema āsate ||

[2]) cf. IX, 68, 4: *sa mātarā vicaran.*

„Voranschreitend wird stark der König der Wasser[1]); als Ordner der Tage ist er in die Welten gesetzt. Goldig, den Rücken voll Butter, von schönem Anblick, wogend, auf leuchtendem Wagen, reinigt[2]) sich der Freund des Hauses uns zum Reichtum.“ Man vergleiche ferner v. 5:

viçvā dhāmāni viçvacakṣa ṛbhvasaḥ
prabhos te sataḥ pari yanti ketavaḥ |
vyānaçiḥ pavase soma dharmabhiḥ
patir viçvasya bhuvanasya rājasi ||

„Auge der Welt! es umwandeln alle Wohnungen deine, des weisen, mächtigen, Strahlen.[3]) Durchdringend läuterst du dich, o Soma, nach den Satzungen. Du herrschest als Gebieter der ganzen Welt.“

14. drāpiṃ vasāno yajato divispṛçam
antarikṣaprā bhuvaneṣv arpitaḥ |
svar jajñāno nabhasābhy akramīt
pratnam asya pitaram ā vivāsati ||

„In ein Gewand sich kleidend, das an den Himmel streift,[4])

---

[1]) Ueber die Bedeutung dieses Ausdrucks, sowie über *ghṛtasnu* wird in einem besonderen Abschnitt zu sprechen sein.

[2]) Warum der Mond *pavamāna* heissen kann, wird später begründet werden.

[3]) v. 6 geht vom himmlischen auf den irdischen Soma über:

ubhayataḥ pavamānasya raçmayo
dhruvasya sataḥ pari yanti ketavaḥ |
yadī pavitre adhi mṛjyate hariḥ
sattā ni yonā kalaçeṣu sīdati ||

Dieser rasche, so häufig zu beobachtende Uebergang von dem himmlischen zum irdischen Soma, vom Mond zur Pflanze oder dem Trank, wird erst durch die Annahme, dass es der Mondgott selber sei, der in die Seihe eingeht, verständlich.

[4]) cf. IX, 100, 9:

tvaṃ dyāṃ ca mahivrata
pṛthivīṃ ceti jabhriṣe |

den Luftraum erfüllend,[1]) in die Welten gesetzt, dem Lichtreich entstammend kam der verehrungswürdige durch die Luft herbei; dessen alten Vater verehrt er."

Man lese diese Verse und die in den Anmerkungen hinzugefügten Parallelstellen ohne Rücksicht auf die ältere Meinung, einmal mit dem Gedanken, dass der Somatrank gemeint sei, ein zweites Mal mit Bezug auf den Mond und man wird leicht inne werden, welche Deutung den Vorzug verdient. Das zeigen auch die andern Verse:

40. un madhva ūrmir vananā atiṣṭhipat
apo vasāno mahiṣo vi gāhate |
rājā pavitraratho vājam āruhat
sahasrabhṛṣṭir jayati çravo bṛhat ||

„Es regte der Süssigkeit Woge die Wünsche an; in Wasser sich kleidend, taucht der starke in sie ein. Der König, auf dem Pavitra fahrend, gewann den Wettkampf; tausendfach strahlend ersiegt er grossen Ruhm." *sahasrabhṛṣṭi* „mit tausend Zacken" ist ein Beiwort des Blitzes, es ist denkbar

---

prati drāpim amuñcathāḥ |
pavamāna mahitvanā ||

Pāda ab = IX, 86, 29 c.

IX, 101, 14: *ā jāmir atke avyata |*

„ 11, 4: *babhrave aruṇāya divispṛçe somāya.*

[1]) IX, 62, 14:

vimāno rajasaḥ kaviḥ
indrāya pavate madaḥ ||

IX, 63, 8: *ayukta sūra etaçaṃ —*
antarikṣeṇa yātave |

„ 3, 7: *eṣa divaṃ vi dhāvati*
tiro rajāṅsi dhārayā |

8: *eṣa divaṃ vy āsarat*

37, 3: *rocanā divaḥ pavamāno vi dhāvati.*

48, 4: *sādhāraṇaṃ rajasturaṃ vir abharat.*

65, 16 u. s. w.

als Epitheton eines Gestirnes, vor allem der Sonne oder des Mondes, aber nicht als Eigenschaft des Somatrankes.[1]) IX, 60, 1 heisst Indu „tausendäugig" (*sahasracakṣas*) 26, 5: *bhūricakṣas* „vieläugig" (vgl. auch *svaḥcakṣas*): beide Worte beziehen sich auf seinen Strahlenkranz.

Wie in IX, 86 neben Strophe 42 andere Verse die Notwendigkeit der Deutung Somas als Mond augenscheinlich machen, stehen auch in I, 91 neben v. 16—18 andere, die sich, wie bemerkt, auf den Mond beziehen. Ausser v. 1 kann zum Beweise v. 22 angeführt werden, in dem es heisst: *tvaṃ jyotiṣā vi tamo vavartha* „du wehrtest durch dein Licht das Dunkel ab." Kann bei einer vorurteilsfreien Exegese gezweifelt werden, dass der Mond dieser das Dunkel abwehrende Soma ist?

Es ist gewiss, dass einige Teile unsers Liedes, wie Vers 21, sich auf den Somatrank beziehen können. Ich habe aber schon mehrfach auf diesen oft widerkehrenden Wechsel zwischen Gott und Trank aufmerksam gemacht; er ist die Folge des innigen Zusammenhanges zwischen Mond und Trank.

---

[1]) Einige andere Ausdrücke wie *madhva ūrmir*, *apo vi gāhate* werden nachher ihre Erklärung finden. Aus der Verwendung des doppelsinnigen *pavitra* in *pavitraratho* folgt durchaus nicht, dass Soma darum an dieser Stelle der Somatrank sein müsse. Man kann sich davon durch einen Blick auf IX, 67, 23. 24 oder 83, 2 überzeugen, wo von Agnis resp. Bṛhaspatis Pavitra gesprochen wird: *yat te pavitram arcivad agne tena punīhi naḥ* etc. Es wird also möglich sein, dass der Mond sein Pavitra hat. Man vergleiche:

IX, 66, 5: *tava çukrāso arcayaḥ*
divas pṛṣṭhe vi tanvate /
pavitraṃ soma dhāmabhiḥ //

oder IX, 22, 7: *tvaṃ soma paṇibhya ā*
vasu gavyāni dhārayaḥ /
tataṃ tantum acikradaḥ //

Das Pavitra hier ist entweder der Strahlenkreis (das Strahlengewebe) oder der Himmel.

Dass Soma im ganzen IX. Maṇḍala der Mond ist, wird weiter durch die vielen Anspielungen auf seinen Glanz, sein Licht erwiesen. Man vergleiche, um einiges anzuführen,

9, 3: *sa sūnur mātarā çucir*
jāto jāte arocayat |

„der Sohn liess strahlend nach seiner Geburt die Eltern nach ihrer Geburt erstrahlen.“ [1])

15, 5: *eṣa rukmibhir īyate*
vājī çubhrebhir añçubhiḥ ||

„es eilt dahin der Renner mit seinen goldgeschmückten, schimmernden Strahlen.“

17, 5: *ati trī soma rocanā*
rohan na bhrājase divam |

„du strahlst, o Soma, wenn du über die drei Lichträume hinaus den Himmel ersteigst.[2])

35, 1: *ā naḥ pavasva dhārayā* —
yayā jyotir vidāsi naḥ ||

„läutere dich für uns mit dem Strom, mit dem du Licht für uns finden mögest.“

41, 5: *ā mahī rodasī pṛṇa* |
uṣāḥ sūryo na raçmibhiḥ ||

„fülle Himmel und Erde an, die grossen, der Morgenröte und Sonne gleich an Strahlen.“

27, 5: *eṣa sūryeṇa hāsate*
pavamāno adhi dyavi |
pavitre matsaro madaḥ ||

„es läuft Pavamāna mit Sūrya am Himmel, auf dem Pavitra der Rauschtrank.“

59, 4: *pavamāna svar vido*
jāyamāno 'bhavo mahān |

„o P., du fandest Licht; du wurdest gross als du geboren wurdest.“

---

[1]) Unmittelbar darauf folgen (v. 4) die Worte *ekam akṣi vāvṛdhuḥ*; das „eine Auge“ ist natürlich der Mond.

[2]) Ueber *na* s. GGA. 1889, Nr. 10, S. 414.

61, 16: *pavamāno ajījanat —*
jyotir vaiçvānaraṃ bṛhat ||
„P. schuf das grosse Licht Vaiçvānaras."

86, 6: *ubhayataḥ pavamānasya raçmayo*
dhruvasya sataḥ pari yanti ketavaḥ |
„Auf beiden Seiten[1]) wandeln herum Pavamānas Strahlen, des festen[2]) Wahrzeichen."

111, 3: *pūrvām anu pradiçaṃ yāti cekitat*
saṃ raçmibhir yatate darçato ratho
daivyo darçato ratho |
„er wandelt erglänzend nach Osten. Mit den Strahlen verbindet sich sein schöner Wagen; sein himmlischer, schöner Wagen.[3])"

Die Macht des Lichtgotts zeigt sich in der Vertreibung des Dunkels. Vers I, 91, 22 ist genannt; er steht nicht vereinzelt da. Man vergleiche:

IX, 49, 5: *pavamāno asiṣyadat*
rakṣāṅsy apajaṅghanat |
pratnavad rocayan rucaḥ ||
„Pavamāna lief eilig, die Rakṣas vertreibend; in alter Weise liess er die Sterne scheinen."

IX, 66, 24: *pavamāna ṛtaṃ bṛhat*

---

[1]) Bergaigne I, 180 erklärt ubhayataḥ als Himmel und Erde.

[2]) d. i. dhartā divaḥ etc. S. S. 313[1].

[3]) Vergleiche noch IX, 68, 3; 85, 12; 88, 5; 107, 26. Daher Soma *hari, babhru, aruṇa, çoṇa*; z. B. IX, 11, 4:
babhrave nu svatavase
aruṇāya divispṛçe |
somāya gātham arcata ||
VIII, 29, 1 (Rätselhymne); IX, 78, 4; 107, 19. 20; AV. V, 7, 5 u. s. w. Darum kann AV. VIII, 1, 2 *soma añçumant* „der strahlenreiche Soma" zwischen Bhaga und den Maruts stehen. Auch sonst wird von Somas Glanz gesprochen. Siehe z. B. Maitr. Saṃh. II, 6, 10 (70, 3). 11 (70, 9. 10); IV, 4, 4 (54, 4) u. s. w.

çukram jyotir ajījanat |
kṛṣṇā tamāṅsi jaṅghanat ||[1])

oder IX, 100, 8: *pavamāna mahi çravas*
citrebhir yāsi raçmibhiḥ |
çardhan tamāṅsi jighnase ||

IX, 9, 7; 108, 12 u. a.[2])

Wenn Soma nun in der ganzen späteren Zeit und in einigen Hymnen des ṚV. selbst anerkanntermassen den Mond bedeutet, wenn in andern von seinen Strahlen, seinem Glanz, seinem Kampf gegen die Finsternis gesprochen wird, so wird eine gesunde Interpretation annehmen müssen, dass auch in diesen andern Soma durchweg den Mond bedeutet.

Ich will ein weiteres einem andern Maṇḍala entlehntes Beispiel anführen; VI, 44, 21—24:

vṛṣāsi divo vṛṣabhaḥ pṛthivyāḥ
vṛṣā sindhūnāṃ vṛṣabhaḥ stiyānām |
vṛṣṇe ta indur vṛṣabha pīpāya
svādū raso madhupeyo varāya ||

22. *ayaṃ devaḥ sahasā jāyamānaḥ*
indreṇa yujā paṇim astabhāyat |
ayaṃ svasya pitur āyudhāni
indur amuṣṇād açivasya māyāḥ ||

23. *ayam akṛṇod uṣasaḥ supatnīḥ*
ayaṃ sūrye adadhāj jyotir antaḥ |
ayaṃ tridhātu divi rocaneṣu
triteṣu vindad amṛtaṃ nigūḍham ||

24. *ayaṃ dyāvāpṛthivī vi ṣkabhāyat*
ayaṃ ratham ayunak saptaraçmim |

---

[1]) Vgl. auch vv. 24. 26.

[2]) An einer Stelle wird ausdrücklich gesagt, dass die Nacht ihn schmückt, 99, 2:

adha kṣapā pariṣkṛto
vājāṅ abhi pra gāhate;

Ludwig übersetzt allerdings *kṣapā* als „Fürst".

ayaṃ goṣu çacyā pakvam antaḥ
somo dādhāra daçayantram utsam ||

21. „Du bist der Stier des Himmels, Stier der Erde, Stier der Ströme, Stier der stehenden Gewässer. Es nahm, o Stier, zu für den Stier (d. i. Indra) dein Tropfen (Indu) an Fülle (d. i. Zunahme des Mondes), der süsse Saft, der Honigtrank nach Wunsch.

22. Dieser Gott, bald nachdem er geboren, machte mit Indras Hilfe den Paṇi dingfest. Es stahl Indu seines eignen Vaters Waffen, des unfreundlichen Zauber.

23. Er schuf den Morgenröten einen guten Gatten, er legte in die Sonne das Licht. Er fand dreifach am Himmel in den dritten Sphären das verborgene Ambrosia.

24. Er stemmte auseinander Himmel und Erde. Er schirrte an den Wagen mit sieben Strahlen (Zügel). Es bewahrt Soma mit Geschick das Gare in den Kühen, den mit zehn Strängen versehenen Brunnen."

In diesen vier Versen erscheint als getreuer und ebenbürtiger Genosse Indras der zu einer kosmogonischen Macht erhöhte Indu oder Soma. Indra hilft ihm zwar in der Besiegung des Paṇi; aber die meisten der vom Sänger gepriesenen Wunder sind Indus Werk allein.[1]) Er schafft den Gatten der Morgenröten, er stützt Himmel und Erde, legt in die Sonne das Licht und hält den Brunnen am Himmel. Wollten wir in diesem Indu den durch die Seihe fliessenden Somatropfen sehen, wir würden die Phantasie der vedischen Sänger nur überbieten. In den Worten: „er schirrte den siebenstrahligen Wagen an" haben wir den deutlichsten Hinweis auf den Mond, der wie die Sonne im lichten Wagen fährt.[2])

---

[1]) Es heisst auch sonst, z. B. IX, 88, 4 von ihm, dass er wie Indra grosse Taten tue:

indro na yo mahā karmāṇi cakrir
hantā vṛtrāṇām asi soma pūrbhit.

[2]) Man vergleiche dazu die früher erwähnten Beinamen Somas;

Der Soma, den Indra den Dämonen raubt, mit dem er sich zum Kampfe gegen seine Feinde stärkt, ist nicht das Nass der Wolken, — die Wolken spielen keine grosse Rolle im ṚV., — sondern der im Mond enthaltene Göttertrank. Für die Götter füllt er sich mit Nektar, unter ihnen steht Indra voran: *vṛṣne ta indur*, heisst es in unsrer Stelle, *vṛṣabha pīpāya.* Taten, wie sie hier geschildert sind, werden oft von Soma gerühmt; in viel höherem Grade als die Sonne ist für den Veda der Mond Schöpfer und Regierer der Welt.[1]) Indra und Indu stehen hier gleichberechtigt nebeneinander. An dieser Stelle sei noch auf einige andre Hymnen hingewiesen, welche in gleicher Weise wie VI, 44 das kosmogonische Verhältnis Indras und Somas beleuchten, nämlich VI, 39, aus der ich v. 3. 4 hervorhebe[2]) und VI, 72, in denen die schöpferische

---

jyotīratha, pavitraratha oder IX, 86, 37:

īçāna imā bhuvanāni vīyase
yujāna indo haritaḥ suparṇyaḥ |

„du durcheilst als Herr diese Welten, anschirrend, o Indu, die Flügelrosse.“ 88, 3: *vāyur na yo niyutvāñ iṣṭayāmā* u. s. w.

[1]) So heisst er Stütze des Himmels: IX, 74, 2: *divo yaḥ skambho dharuṇaḥ svātata āpūrṇo aṅçuḥ.* 72, 7: *dharuṇo maho divaḥ;* 76, 1: *dhartā divaḥ;* 86, 8. 35. 46; 89, 6; 101, 15; 108, 16: *divo viṣṭambha uttamaḥ*; 109, 6 etc.; daher auch *divo mūrdhā* u. s. w.

Er heisst IX, 90, 1 *janitā rodasyoḥ*; ähnlich 96, 5 u. s. Andrerseits heisst Soma wider der Sohn von Himmel und Erde.

[2])
3. *ayaṃ dyotayad adyuto vy aktūn*
doṣā vastoḥ çarada indur indra |
imaṃ ketum adadhur nū cid ahnām
çucijanmana uṣasaç cakāra ||
4. *ayaṃ rocayad aruco rucāno*
ayaṃ vāsayad vy ṛtena pūrvīḥ | —

„die dunkeln Nächte machte, o Indra, der Tropfen (Mond) helle, früh und abends Herbst für Herbst. Ihn setzten sie ein als Zeichen der Tage. Er schuf die lichtgeborenen Morgenröten. Strahlend liess er die strahlenlosen strahlen, er hiess nach ewigem Gesetze die vielen leuchten.“ Man vergleiche dazu X, 85, 19 (oben S. 302): *ahnām ketur uṣasām ety agraṃ candramās.*

Der *mandra kavi divya vahni vipramanman vacana madhu* VI, 39, 1 ist Indu selbst.

Tätigkeit beider gemeinsam gefeiert wird.[1]) Beachtet möge auch AV. VIII, 8, 23 werden, wonach Indra der Wagenkämpfer (*savyaṣṭhā*), Indu sein Wagenlenker (*sārathi*) ist.[2]) Und, wo Indu der Trank ist, wird die göttliche Natur dieses Trankes immer wider betont.[3])

So treffen wir die Anschauung, welche man an die äusserste Grenze des vedischen Zeitalters verlegen zu müssen glaubte, mitten in den ältesten Bestandteilen der Liedersammlung an. Mustern wir von diesem gewonnenen Standpunkt aus die Masse durch einander wogender Vergleiche und Metaphern, welche ganz besonders das IX. Buch in so verwirrendem Masse zeigt, dann klärt sich das Dunkel, das über einem so grossen Teil des ṚV. liegt. Es würde ja auch gar nicht verständlich sein, wie einer selbst krankhaft gesteigerten Vorstellungskraft die Tropfen gewöhnlichen Somasaftes in mystischer, kosmogonischer Bedeutnng erscheinen sollten. Dass eine Opfergabe zum Bundesgenossen Indras werde, dass sie die Welt durchleuchte und schaffe, würde auch in Indien in dieser Verbreitung eine befremdende Anschauung sein und hätte bei andern Opfergaben z. B. beim Puroḍāç kein Gegenstück. Es lösen sich aber alle Zweifel, wenn wir annehmen, dass der Mond ein Behälter

---

[1]) Man vgl. ausserdem noch IV, 28; VII, 104; IX, 19, 2; 88 etc. (Andrerseits setzt Indra den Mond an den Himmel).

[2]) Siehe ṚV. IX, 97, 11; 101, 6; 103, 5; 109, 14; besonders 96, 2:
ā tiṣṭhati ratham indrasya sakhā
vidvāṅ enā sumatiṃ yāty accha.

[3]) S. u. a. IX, 85, 3:
adabdha indo pavase madintama
ātmendrasya bhavasi dhāsir uttamaḥ |
abhi svaranti bahavo manīṣiṇaḥ
rājānam asya bhuvanasya niṅsate ||
4. *sahasraṇīthaḥ çatadhāro adbhutaḥ*
indrāyenduḥ pavate kāmyaṃ madhu |
jayan kṣetram abhy arṣā jayann apaḥ etc. ||

voll Soma ist, dass er als ein goldener Tropfen am Himmel glänzt und ein Gefährte des nächst ihm populärsten vedischen Gottes bei seinen Kämpfen ist. Die Pflicht des Indrafreundes ist es, diesen Lieblingstrank des Gottes auf dem Opferplatz auch selber zu bereiten. Der Opfertrank, den der Sänger kredenzt, gilt als wirkliches Ambrosia, so wie es im Monde den Göttern und den Manen fliesst; man presst die Pflanze und meint den Gott.[1]) So wird es verständlich, warum es VI, 47, 3. 4 — und ebenso an andern Stellen — heisst:

ayaṃ me pīta ud iyarti vācam
ayaṃ manīṣām uçatīm ajīgaḥ |
ayaṃ ṣaḍ urvīr amimīta dhīro
na yābhyo bhuvanaṃ kac canāre ||

4. *ayaṃ sa yo varimāṇaṃ pṛthivyāḥ*
varṣmāṇaṃ divo akṛṇod ayaṃ saḥ |
ayaṃ pīyūṣaṃ tisṛṣu pravatsu
somo dādhārorv antarikṣam ||

„Getrunken erhebt er meine Stimme, erweckte er meine sehnsüchtigen Gedanken. Die sechs Breiten hat der Weise ausgemessen, denen kein Wesen fern ist. Er ist's, der die Fläche der Erde und des Himmels Scheitel schuf; er schuf die Labung in den drei Höhen, Soma trägt den breiten Luftraum."
VIII, 48, 12:

---

[1]) IX, 3, 9 (42, 2): *eṣa pratnena janmanā*
devo devebhyaḥ sutaḥ |
hariḥ pavitre arṣati ||

91, 2: *pra yo nṛbhir amṛto martyebhir*
marmṛjāno —

99, 7: *sa mṛjyate sukarmabhir*
devo devebhyaḥ sutaḥ

yo na induḥ pitaro hṛtsu pīto
amartyo martyāṅ ā viveça /
tasmai somāya haviṣā vidhema — //

„der, o Manen, von uns getrunken als Unsterblicher zu den Sterblichen kam, dem Soma wollen wir mit Havis dienen.“ Zwischen diesen Versen und den einfachen Worten des Kauṣītaki Br.: *somaṃ rājānaṃ candramasaṃ bhakṣayāmi* ist kein Unterschied.

Die Verwandtschaft zwischen Mond und Somatrank können auch folgende Verse noch beleuchten:

IX, 12, 5: *yaḥ somaḥ kalaçeṣv ā*
antaḥ pavitra āhitaḥ /
tam induḥ pari saṣvaje //

„der Soma, der in Kufen und im Läutersieb befindlich ist, den hielt der Mond[1]) umfasst.“

38, 5: *eṣa sya madyo raso*
ava caṣṭe divaḥ çiçuḥ /
ya indur vāram āviçat //

„der Rauschtrank, der als Tropfen in die Seihe einging, der sieht herab als des Himmels Junges.“ Man vergleiche dazu den S. 305 citirten Vers IX, 86, 42: *so agre ahnāṃ harir haryato madaḥ*[2]) — *dvā janā yātayann antar īyate* und IX, 48, 3 (S. 286) *tvā rājānaṃ divaḥ suparṇo bharat.* IX, 51, 3; X, 115, 3 sind S. 48 übersetzt.

IX, 27, 3: *eṣa nṛbhir vi nīyate*
divo mūrdhā vṛṣā sutaḥ /
somo vaneṣu viçvavit //

---

[1]) So auch Ludwig.

[2]) Auch IX, 86, 35:
indrāya madvā madyo madaḥ sutaḥ
divo viṣṭambha upamo vicakṣaṇaḥ /

Könnte man, muss ich aufs neue fragen, den Trank „des Himmels höchste, wahrnehmbare Stütze“ nennen, wäre er nicht der Mond?

5. *eṣa sūryeṇa hāsate*
pavamāno adhi dyavi |
pavitre matsaro madaḥ || u. s. w.

„es wird von den Männern fortgeführt des Himmels Haupt, das starke, gepresst —. Es läuft Pavamāna mit Sūrya an dem Himmel, auf dem Pavitra der Rauschtrank.“ Widerum: ist es wahrscheinlich, dass dieser mit Sūrya am Himmel laufende Soma Pavamāna etwas anderes als der Mond selber ist?

IX, 62, 13:

eṣa sya pari ṣicyate
marmṛjyamāna āyubhiḥ |
urugāyaḥ kavikratuḥ ||

14. *sahasrotiḥ çatāmagho*
vimāno rajasaḥ kaviḥ ||
indrāya pavate madaḥ ||

oder IX, 86, 27 c d.:

kṣipo mṛjanti pari gobhir āvṛtam
tṛtīye pṛṣṭhe adhi rocane divaḥ ||

101, 7: *ayaṃ pūṣā rayir bhagaḥ*
somaḥ punāno arṣati |
patir viçvasya bhūmano
vy akhyad rodasī ubhe ||

Wir sehen an allen Stellen, — sie liessen sich leicht vermehren, fast jedes Lied des IX. Buches liefert Belege — die göttliche Eigenschaft Somas betont. Es ist nirgends der Saft der gewöhnlichen Pflanze, es ist der himmlische Trank, der unsterbliche Gott, der zu den Menschen kommt. Wie oft von Somas Königtum gesprochen wird, mögen noch einige Beispiele zeigen:

IX, 7, 5: *pavamāno abhi spṛdho*
viço rājeva sīdati |

20, 5: *tvaṃ rājeva suvrataḥ*

35, 5: *janasya gopati*

45, 4: *indur deveṣu patyate* |

48, 3: *rājānaṃ sukrato divaḥ* |
suparṇo avyathir bharat ||
83, 5: *rājā pavitrarathaḥ* |
96, 10: *bhuvanasya rājā* |
97, 24: *pavitrebhiḥ pavamāno nṛcakṣā*
rājā devānām uta martyānām |
56: *eṣa viçvavit pavate manīṣī*
somo viçvasya bhuvanasya rājā u. v. a.
113, 2: *diçāṃ pate* !

Er heisst daher auch *suvrata* (oben 20, 5): *puruvrata* 3, 10; *vṛṣavrata* 62, 11; *mahāmahivrata* 48, 2; *vrateṣu jāgṛhi* 61, 24; *dharmāṇi dadhiṣe* 64, 1; *asya vratāni nādhṛṣe pavamānasya* 53, 3; *viçvo yasya vrate jano dādhāra dharmaṇas pateḥ* 35, 6 etc.

Also auch hierin deckt die vedische Auffassung sich ganz mit der des Rituals.

Noch mehr. Soma heisst nicht nur *amartya* VIII, 48, 12; IX, 3, 1; 9, 6 u. s., sondern sehr oft *deva*, ja sogar König oder Vater[1]) der Götter, deren Geschlechter er schon kennt, wenn er noch im Mutterleibe ist.[2])

Ganz anders gestaltet sich hiernach unsre Anschauung von der Bedeutung des Mondes im ṚV. Der Mond, sagt man, spielt in den Liedern des ṚV. keine bedeutende Rolle. Wir sehen, dass er die grösste Rolle spielt. Wäre es anders, wir stünden vor einem Rätsel. Bei allen arischen Völkern ist der Mond ein Messer und Ordner der Zeiten gewesen. Der späteren indischen Poesie bietet er zu einer reichen Menge von Vergleichen Veranlassung. Mächtige Fürsten haben sich nach ihm genannt. Es ist unwahrscheinlich,

---

1) IX, 86, 10: *pitā devānāṃ janitā vibhūvasuḥ;* 87, 2; 109, 4.
2) S. 282.

dass er allein im Glauben und Dichten der vedischen Zeit keine Stelle gehabt haben sollte. Das Folgende bestätigt dieses Resultat.

D. Indu und verwandte Bezeichnungen des Mondes im Ṛ V.

Die Inder lieben Vergleiche. Die Sonne am Abendhimmel ist gleich einem Tilaka auf der Stirn einer Schönen;[1]) wie ein Rājahaṅsa ist der Mond, heisst es in einem späteren Gedicht, das Mondlicht ist das Wasser, die Sterne sind die Wasserlotus.[2])

Der Mond ist ein Tropfen am Himmel, ein Tropfen goldigen Somas; darum ist einer seiner Namen *Indu.* Schon dem ṚV. ist, wie längst im PW. s. v. Indu bemerkt[3]), diese Auffassung geläufig. Sie hat zu andern Bildern geführt, die hier ihre Stelle finden mögen, weil auch sie für die Anschauung, dass der Mond den Göttertrank enthalte, zeugen. Voran gehe ein *indu* ganz synonymes Wort:

1) drapsa.

Das wichtigste Beispiel ist der S. 304 angeführte v. IX, 78, 4. Der siegreiche Tropfen, den die Götter sich dort zum Rauschtrank machen, ist, wie gesagt, der Mond. Darum wird ihm an einer andern Stelle das auf den Mond besonders passende Adjektiv *viçvarūpa* beigelegt:

VI, 41, 3: *eṣa drapso vṛṣabho viçvarūpaḥ*
indrāya vṛṣṇe sam akāri somaḥ |

---

[1]) Kum. Saṃbh. VIII, 40.
[2]) Sāh. Darp. 575; ed. Bibl. Ind. S. 222, Z. 15. 16.
[3]) Ein Beispiel VI, 44, v. 21 ff. siehe S. 311.

„es wurde der starke, allgestaltige Tropfen, Soma für Indra, den starken bereitet."

VIII, 17, 14:

drapso bhettā purāṃ çaçvatīnām
indro munīnām sakhā // [1])

„der Tropfen ist der Brecher der festen Burgen; Indra ist der Freund der Munis."

IX, 89, 2: *rājā sindhūnām* [2]) *avasiṣṭa vāsaḥ* —
apsu drapso [3]) *vāvṛdhe çyenajūto* —

Die Verse VIII, 85 (96), 13 ff., die von dem im Schoosse der Añçumatī wandelnden Tropfen reden, sind später zu nennen. Dagegen soll hier noch X, 123, 8 erwähnt sein:

drapsaḥ samudram abhi yaj jigāti
paçyan gṛdhrasya çakṣuṣā vidharman /

„wenn der Tropfen naht dem (Himmels)meer, schauend ringsum mit des Falken Auge." Dass hier der Mond gemeint sein wird, haben PW. und Grassmann schon erkannt.[4])

2) ūrmi.

Die aus der Presse strömenden Somatropfen werden mit Wasserwogen verglichen: *sindhor ivormiḥ pavamāno arṣasi* „wie die Welle eines Flusses strömst du bei deiner Läuterung" heisst es IX, 80, 5; ähnlich 33, 1; 108, 5 u. s. Sie werden auch selbst „eine Welle", eine „Welle von Honig" genannt.[5])

---

[1]) Hierzu ist das S. 311 ff. über Indu und Indra Gesagte zu vergleichen.

[2]) Warum der Mond *rājā sindhūnām* heisst, wird später zu erörtern sein.

[3]) Vgl. dazu IX, 85, 10:

divo nāke madhujihvā asaçcato
venā duhanty ukṣaṇaṃ giriṣṭhām /
apsu drapsaṃ vāvṛdhānaṃ samudra ā etc.

u. X, 98, 3.

[4]) Siehe noch IX, 73, 1.

[5]) IX, 64, 11: *ūrmir yas te pavitra ā devāvīḥ pary akṣarat.* II, 61, 5; III, 47, 1; VI, 41, 2; IX, 61, 5; 78, 2; 81, 1 u. s. w.

Alles Irdische ist nur ein Gleichnis. Am Himmel glänzt der Mond. Er ist der wahre Somatropfen, voll süsser Speise für die Götter. Wie die niedere Sprechweise der späteren Zeit ihn einen *heaṅgavīṇapiṇḍo* nennt, „einen Klumpen frischer Butter,“ [1]) so ist er für die vedischen Sänger eine „Welle von Süssigkeit.“

un madhva ūrmir vananā atiṣṭhipat
apo vasāno mahiṣo vi gāhate |

lautet ein früher [2]) citirter Vers. So erklärt sich eine Bezeichnung des Somatropfens in der Kufe, die unverständlich wäre, wäre dieser Tropfen nicht das Ebenbild des himmlischen Soma, in IX, 78, 2:

indrāya soma pari ṣicyase nṛbhiḥ
nṛcakṣā ūrmiḥ kavir ajyase vane |

„nṛcakṣas“ und „kavi“ sind hierin von dem Mond aus auf den Tropfen übertragene Begriffe, und aus demselben Grunde heisst IX, 110, 11 der sich läuternde Soma ein *svādur ūrmir vājasanir varivovid vayodhāḥ.*

Wir sind jetzt in den Stand gesetzt, den ersten Vers eines Liedes zu erklären, dessen sonstige Deutung überaus schwierig ist,[3]) nämlich IV, 58, 1:

samudrād ūrmir madhumāṅ ud ārat
upāṅçunā sam amṛtatvam ānaṭ |
ghṛtasya nāma guhyaṃ yad asti
jihvā devānām amṛtasya nābhiḥ ||

„aus dem Meer stieg auf die süsse Woge. Mit dem Strahl

---

[1]) Sāh. Darp. § 587.

[2]) S. 307.

[3]) Ich habe eine irrige Deutung des 3. Verses „Sonnwendfeste“ S. 33 gegeben, die ich hiermit zurückziehe. Der „Stier“ ist der Mond, der im IX. Maṇḍala oft diese Bezeichnung führt, auch Beinamen wie *tigmaçṛṅga* u. s. w. hat.

vereint ward sie zum Amṛta; ein Name für Butter, der verborgen ist, eine Zunge der Götter, eine Geburtsstätte des Amṛta."[1]) Auch diese ,Woge' ist der Mond. Er ist in diesen Versen selbst *ūrmi* genannt; bisweilen wird jedoch der Mondgott davon unterschieden. IX, 107, 15:

tarat samudraṃ pavamāna ūrmiṇā
rājā deva ṛtaṃ bṛhat |

„es überschritt das Meer (des Himmels)[2]) Pavamāna mit seiner Woge, der König, der Gott, das grosse Ṛta." Oder X, 123, 2:

samudrād ūrmim ud iyarti veno |
nabhojāḥ pṛṣṭhaṃ haryatasya darçi

„aus dem Meer erhebt der himmelentstammte Freund (Mond) seine Woge. Der Rücken des schönen ward sichtbar."[3])

3) utsa.

Der ṚV. spricht mehrmals von einem „goldenen Brunnen" am Himmel.

---

[1]) Hinzu zu nehmen ist v. 11cd:

apām anīke samithe ya ābhṛtas
tam açyāma madhumantam ta ūrmim ||

Mehrfach steht die Bezeichnung *ūrmi* in einer Apāṃnapāt-Hymne, die später zu erörtern sein wird.

[2]) Parallel diesen Worten ist X, 61, 16:

ayaṃ stuto rājā vandi vedhā
apaç ca vipras tarati svasetuḥ |

„es überschreitet der Weise die Wasser auf eigener Brücke."

[3]) Das ganze Lied X, 123 ist ein Mondlied, dessen einzelne Anschauungen im Verlauf dieser Untersuchungen mehrfach zu berühren sein werden. V. 1 möge hier seine Stelle finden:

ayaṃ venaç codayat pṛçnigarbhāḥ
jyotirjarāyū rajaso vimāne |
imam apāṃ saṃgame sūryasya
çiçum na viprā matibhī rihanti ||

I, 154, 5:

urukramasya sa hi bandhur itthā
viṣṇoḥ pade parame madhva utsaḥ ||

„denn dem weitschreitenden ist er verwandt, der Brunnen voll Honig in Viṣṇu's höchster Fussstapfe.“[1])

V, 45, 8:

utsa āsāṃ parame sadhasthe
ṛtasya pathā saramā vidad gāḥ ||

„ein Brunnen ist an der (Kühe) höchstem Sitz. Auf dem Pfade des Ṛta fand Saramā die Rinder.“

Vāj. Saṃh. XVII, 87:

imaṃ stanam ūrjasvantaṃ dhaya
apāṃ prapīnam agne sarirasya madhye |
utsaṃ juṣasva madhumantam arvan
samudriyaṃ sadanam ā viçasva ||

„diese labungsreiche Brust, o Agni, trink, die von Wasser strotzt in der Fluten Mitte; den honigreichen Brunnen, o Renner, geniesse. Gehe ein in des Samudra Sitz.“

Utsa hat im ṚV. neben seiner gewöhnlichen Bedeutung allerdings eine übertragene; man spricht von einem Brunnen voll Vasu,[2]) Indra heisst selbst ein „goldner Brunnen;“[3]) aber diese letztere kommt nicht in Betracht. Dem steht nicht nur der Parallelismus von *utsa*, *ūrmi* und dem zu besprechenden *samudra* im Wege, sondern die an diesen Brunnen sich knüpfenden Redewendungen des Ṛgveda, welche eine konkretere Auffassung voraussetzen. Widerholt sind die Maruts, auch Bṛhaspati in Verbindung damit genannt;

„der Freund, der lichtgeborene, auf dem Himmelswagen (?) möge die Pṛçnitöchter anregen. Mit ihren Liedern kosen ihn, als wäre er der Sonne Söhnlein, bei dem Zusammenfluss der Wasser die Weisen.“

[1]) Man vergleiche hierzu Maitr. Saṃh. I, 3, 9 (S. 33, 9): *viṣṇos tvorukrame gṛhṇāmi viṣṇa urukramaiṣa te somas taṃ rakṣasva* —

[2]) IX, 97, 44.

[3]) VIII, 61, 6; II, 16, 7 heisst es, dass man Indra wie einen Brunnen voll Reichtum ausgiesse (*indram utsaṃ na vasunaḥ sicāmahe*) u. s. w.

sie melken „den unversieglichen Brunnen"; sie giessen ihn aus, brechen ihn auf[1]) u. s. w. Wenn es V, 54, 12 von den Maruts heisst:

taṃ nākam aryo agṛbhītaçociṣam
ruçat pippalaṃ maruto vi dhūnutha ||

„an dem Himmelsgewölbe, dessen Glanz unerreichbar ist, schüttelt ihr getreuen, o Maruts, die glänzende Pippalafrucht," so ist, ob nun *ruçat pippala* zu *nāka* als Bahuvrīhi gehört oder selbständig ist, in beiden Fällen die „glänzende Pippalafrucht" nicht der Himmel, sondern was an ihm hängt und in anderem Bilde als ūrmi, utsa bezeichnet wird, Soma, der Mond.

Ein andrer Abschnitt dieser Untersuchungen wird den Nachweis führen, dass Soma zu den Wassern des Himmels in enger Beziehung steht. Er ist ihr Herr und ihr Spross; es ist mit Deutlichkeit gesagt, dass er auch über den Regen gebietet; mit andern Worten, die alte Volksanschauung, dass der Regen von dem Mond abhängt, ist auch in den vedischen Liedern vertreten. Daher seine enge Beziehung zu den Sturmgöttern, zu Vāyu, den Maruts im ṚV. Wir erkennen auch hieraus, warum Soma selbst ein utsa heisst oder als Träger des Brunnens gedacht wird: wie er das Amṛta für die Götter birgt, ist er auch der Behälter der Wasser des Himmels, welche der Wind herbeiführt.

---

[1]) VIII, 7, 16:

ye drapsā iva rodasī dhamanty anu vṛṣṭibhiḥ
utsaṃ duhanto akṣitam.

I, 64, 6; I, 85, 11: *jihmaṃ nunudre 'vataṃ tayādiçā* V, 54, 8; VII, 57, 1. (Ganz parallel ist IX, 72, 6: *aṅçuṃ duhanti stanayantam akṣitaṃ kaviṃ kavayaḥ*).

Von Bṛhaspati heisst es II, 24, 4 *açmāsyam avataṃ madhudhāram atṛṇat* u. s. w· Man wolle beachten, dass immer der Singular, nicht der Plural steht.

IX, 107, 4:

punānaḥ soma dhārayā
apo vasāno arṣasi |
ā ratnadhā yonim ṛtasya sīdasi
utso deva hiraṇyayaḥ ||

„dich läuternd, o Soma, im Strom, fliessest du, in die Wasser dich kleidend. Du setzest dich Schätze spendend in den Schooss des Ṛta, ein goldener Brunnen, o Gott.“

Ebenso ist Vers 9 der Apāṃnapāt-Hymne X, 30 zu erklären:

taṃ sindhavo matsaram indrapānam
ūrmiṃ pra heta ya ubhe iyarti |
madacyutam auçānaṃ nabhojām
pari tritantum vicarantam utsam ||

„entsendet, o Ströme, die erfreuende, Indra zum Trank dienende Woge, die beide (Himmel und Erde) erhebt, den berauschenden, himmelgeborenen, dreifachen, hin und her wandelnden Brunnen des Uçanas.“ [1]) Dass unter *ūrmi* hier Soma zu verstehen ist, lehrt die danebenstehende Bezeichnung als *indrapāna* und *madacyuta*, welche nur auf jenen anwendbar ist.

Ganz verwandt ist die ṚV. VI, 44, 24 (s. S. 311) zum Ausdruck gekommene Anschauung, dass Soma den *daçayantra*

---

[1]) PW. übersetzt *pari-vi-carant* mit „ringsum ausströmend.“ Das ist nicht richtig. Der Somabrunnen fährt am Himmel umher; daher sein Beiwort *niyutvān* (Seite 326 IX, 89, 6) ‚bespannt‘. Sehr deutlich sagt VIII, 61 (72,) 10:

siñcanti namasāvatam
uccācakraṃ p a r i j m ā n a m
nīcīnabāram akṣitam.

Nicht die Wolke ist gemeint, sondern der Mond. V. 2. 8. 11 u. a. zeigen, dass das Lied vom Somakult handelt. Zu dem Ausdruck *pari-vi-car* vgl. noch IX, 74, 2: *divo yaḥ skambho dharuṇaḥ svātata āpūrṇo añçuḥ*

utsa[1]) bewahre oder, dass Soma's *utso niyutvān* dem Sänger werden solle, wie es IX, 89, 6 heisst:

viṣṭambho divo dharuṇaḥ pṛthivyāḥ
viçvā uta kṣitayo haste asya |
asat te utso gṛṇate niyutvān
madhvo aṅçuḥ pavata indriyāya ||

„er ist die Stütze des Himmels, der Halt der Erde und alle Menschen sind in seiner Hand. Möge dein bespannter Brunnen dem Sänger werden; der Schoss voll Honig läutert sich zur Kraft." Man vergleiche den *aṅçu stanayant akṣita* IX, 72, 6. Soma öffnet selbst den Brunnen IX, 110, 5:

abhyabhi hi çravasā tatarditha
utsaṃ na kaṃ cij janapānam akṣitam |

„mit Ruhm hast du gleichsam einen unversieglichen Brunnen, der die Menschen tränkt, erbohrt."[2])

Wir haben eine Bestätigung für die Richtigkeit dieser Deutung in andern Bildern, die der ṚV. gebraucht, um zu sagen, dass aus dem Monde (Soma) das himmlische Nass kommt. IX, 54, 1 heisst es:

çukraṃ duduhre ahrayaḥ |
payaḥ sahasrasām ṛṣim ||

„es molken die kühnen des tausendfach spendenden Ṛṣi Nass."

IX, 108, 11:

etam u tyaṃ madacyutaṃ sahasradhāraṃ
vṛṣabhaṃ divo duhuḥ |

---

paryeti viçvataḥ „es wandelt umher (des Mondes) voller Strahlenschoss." IX, 68, 6: *taṃ marjayanta suvṛdhaṃ nadīṣv āṅ uçantam aṅçuṃ pariyantam ṛgmiyam.* VIII, 85 (96), 14: *drapsam apaçyaṃ viṣuṇe carantam upahvare nadyo aṅçumatyāḥ.*

[1]) Dass hier nicht ein blosser Trank gemeint ist, lehrt die Erwähnung von Dyāväpṛthivī, ratha saptaraçmi in demselben Verse.

[2]) ṚV. III, 26, 9 heisst Agni Vaiçvānara ein *çatadhāra utsa akṣīyamāṇa.* Es handelt sich hier nach m. M. um den später zu erörternden Agni Somagopā.

Oder IX, 85, 9:

rājā pavitram aty eti roruvad[1])
divaḥ pīyūṣaṃ duhate nṛcakṣasaḥ /

Hierher gehört auch IV, 58, 5:

etā arṣanti hṛdyāt samudrāt

„sie strömen aus dem Meer in seinem Herzen (Innern)."

Dadurch erklären sich die Bezeichnungen *pratnaṃ payaḥ* IX, 42, 4; *dyumnavat payaḥ* 66, 30; *pīyūṣaḥ pūrvyaḥ* 110, 8 u. s. w.; (weiteres siehe unter *G.* Soma und die Wasser.) Dadurch wird verständlich, dass der Schoss, den die Priester keltern, IX, 72, 6 ein *añçu aksita kavi* heisst; denn wie IX, 78, 2 *nṛcakṣas* von dem Mond auf die Somawoge übertragen wird, so hier die Eigenschaft der Unversieglichkeit auf den den Mondesstrahl repräsentirenden Pflanzenschoss.

4) samudra.[2])

Auf gleicher Linie mit utsa, ūrmi steht die Bezeichnung Somas als *Samudra;* nicht als Meer in dem übertragenen Sinne, dass er ein Spender unendlichen Reichtums sei, sondern in dem sehr konkreten, dass er das Amṛta und das in den mythologischen Vorstellungen damit wechselnde, himmlische Nass enthält:

V, 47, 3:

ukṣā samudro aruṣaḥ suparṇaḥ
pūrvasya yonim pitur ā viveça /

„ein Stier, ein Meer, ein rötlicher Vogel ist er in des alten Vaters Schooss eingegangen."

IX, 64, 8:

ketuṃ kṛṇvan divas pari
viçvā rūpābhy arṣasi /
samudraḥ soma pinvase //

---

[1]) V. 10 s. S. 320, Anm. 3.
[2]) Bergaigne I, 164, l. Z.

„ein Zeichen machend vom Himmel, strömst du zu aller Schönheit hin; ein Meer, o Soma, nimmst du zu.“

IX, 97, 40:

akrān samudraḥ prathame vidharman
janayan prajā bhuvanasya rājā |

„es brüllte der Samudra im ersten Bereich, die Geschöpfe erzeugend, der König der Welt.“

86, 29: *tvaṃ samudro asi viçvavit kave*
tavemāḥ pañca pradiço vidharmaṇi |
tvaṃ dyāṃ ca pṛthivīṃ cāti jabhriṣe
tava jyotīṅṣi pavamāna sūryaḥ ||

30: *tvaṃ pavitre rajaso vidharmaṇi*
devebhyaḥ soma pavamāna pūyase |

„du bist ein Meer, allwissend, o kavi; in deinem Bereich sind die fünf Himmelsgegenden. Du reichst hinaus über Erde und Himmel. Dein sind, o P., Sonne und Sterne. Auf der Seihe im Bereich des Luftkreises läuterst du dich, o P., für die Götter.“ Vgl. noch IX, 2, 5; 97, 40; 101, 6; 109, 4. Wahrscheinlich auch VIII, 41, 8.[1])

Ausser *samudra* ist aus X, 115, 3 *arṇava* anzuführen.

5) mada.

Vers IX, 86, 42 ist S. 305 besprochen. Man vergleiche aus derselben Hymne noch v. 46:

asarji skambho diva udyato madaḥ
pari tridhātur bhuvanāny arṣati u. s. w.

---

[1]) *sa samudro apīcyas*
turo dyām iva rohati
ni yad āsu yajur dadhe.

Das Lied ist an Varuṇa gerichtet.

27, 5: *eṣa sūryeṇa hāsate*
pavamāno adhi dyavi |
pavitre matsaro madaḥ ||

„es läuft P. mit der Sonne am Himmel, auf dem (Himmels-) Pavitra der Rauschtrank."

Oder 38, 5:

eṣa sya madyo raso
ava caṣṭe divaḥ çiçuḥ | u. a.

Unter der Voraussetzung, dass Mada den Mond resp. das darin enthaltene Ambrosia bedeutet, erklärt sich, warum IX, 6, 3 von einem *pūrvya mada* oder warum 109, 6 von dem *çukraḥ pīyūṣaḥ* als *divo dhartā* gesprochen werden kann, und ebenso von dem *kṛtvyo rasaḥ* IX, 76, 1.[1])

6) koça.

All diesen durch *drapsa, ūrmi, samudra* ausgedrückten Anschauungen steht eine andere, allerdings selten vorkommende nahe, die den Mond als ein Gefäss bezeichnet. Wenn Eggelings Erklärung, dass *kuçī* gleich *koçī* sei,[2]) richtig ist, so hiesse es Çat. Br. III, 6, 2, 9, dass Soma in zwei goldene Schalen eingeschlossen war: „Scharf an den Rändern schlossen diese fest zusammen bei jedem Augenzwinkern." (S. S. 289).

Ich ziehe hierher aus dem ṚV. VIII, 61 (72), 9:

ā daçabhir vivasvataḥ
indraḥ koçam acucyavīt |

„Mit den zehn brachte Indra von Vivasvant die Kufe (voll Soma)." Neben *koça* stehen andere Worte. In dem sehr

---

[1]) Man halte dazu die S. 327 erwähnte Bezeichnung Soma's als *pratnam payas* IX, 42, 4. (Vgl. 66, 30: *yasya te dyumnavat payaḥ pavamānābhṛtam divaḥ*). IX, 77, 2 heisst es: *sa pūrvyaḥ pavate*; 86, 20: *pavate pūrvyaḥ kaviḥ*. *Pūrvya kavi* kann nicht die Pflanze sein, mag man sie noch so hoch verehren, sondern nur der Mond.

[2]) SBE. XXVI, 150, Anm. 3 (Çat. Br. vol. II).

schwierigen, aber wichtigen mythologischen Liede AV. IX, 4 trägt ein alter, fruchtbarer, samenreicher Mann eine Schale voll von trefflichem (vasoḥ kabandha) und v. 6 sagt uns, dass dieser Mann Tvaṣṭṛ heisst und eine Schale voll Soma hält (somena pūrṇaṃ kalaçam). Die nahen Beziehungen Tvaṣṭṛ's zum Mond werden bei dem Namen dieses Gottes näher zu erläutern sein.[1])

Auf den Mond beziehe ich ferner die himmlische, mit Glanz umhüllte Kufe, die in der Burg der Götter steht.[2])

E. Agni Somagopā.

Der Mond ist ein Tropfen goldenen Somas am Himmel oder eine Schale voller Göttertrank. Wir haben in dem Vorausgehenden schon einzelne Verse, wie IX, 107, 15 (S. 322) angetroffen, die den Gott von dem Monde unterschieden. Diese Beispiele stehen nicht vereinzelt da. Im neunten Maṇḍala sind an zwei Stellen, nämlich in Hymne 4 und 66, Lieder an Agni Pavamāna eingeschoben und der Grund dieser dem Anschein nach auffallenden Tatsache ist,

---

[1]) Man vgl. noch ṚV. IX, 63, 13:
somo devo na sūryo 'dribhiḥ pavate sutaḥ /
dadhānaḥ kalaçe rasam //
IX, 108, 9: *vi koçaṃ madhyamaṃ yuva* und AV. XVIII, 4, 30:
koçaṃ duhanti kalaçaṃ caturbilam
iḍāṃ dhenum — parame vyoman.

[2]) AV. X, 2, 31:
aṣṭācakrā navadvārā
devānāṃ pūr ayodhyā
tasyāṃ hiraṇyayaḥ koçaḥ /
svargo jyotiṣāvṛtaḥ //

dass der Mond eine der vielen Formen Agnis ist, dass Soma und Agni Pavamāna fast genau dasselbe sind. Ich lege keinen besonderen Wert darauf, dass es im Sāmaveda, also in dem nur aus Somaversen bestehenden Buch II, 9, 2, 8, 2 heisst:

saha rayyā ni vartasva
agne pinvasva dhārayā |

„mit dem Reichtum kehre wider. Schwill, o Agni, im Strom," dass also Ausdrücke gebraucht werden, die man in Somaliedern anzutreffen erwartet. Man möchte einwenden, dass diese hier in übertragener Bedeutung zu fassen seien und nichts besagen. Der Beweis, dass Agni eine Form des Mondes sein kann, lässt sich durch mehrere Ṛgvedaverse, die von Mond und Sonne als zwei Formen desselben Agni sprechen, in besserer Weise führen:

I, 95, 1: *dve virūpe carathaḥ svarthe*
anyānyā vatsam upa dhāpayete |
harir anyasyām bhavati svadhāvān
çukro anyasyāṃ dadṛçe suvarcāḥ ||

„von verschiedenartiger Gestalt wandeln zwei das rechte Ziel verfolgend. Eine um die andere lässt das Junge trinken. Golden ist er bei der einen und mit Svadhā's versehen; strahlend erscheint er bei der andern mit grossem Glanz."

Man wird nicht zweifeln, dass die beiden Wandlerinnen Nacht und Morgenröte, die vielgenannten Uṣāsānaktā sind und das von ihnen wechselnd gesäugte Kalb der bald als Sonne bald als Mond erscheinende Lichtgott, d. h. Agni ist. Als Mond erscheint Agni v. 7 und besonders v. 9 unserer Hymne:

viçvebhir agne svayaçobhir iddho
adabdhebhiḥ pāyubhiḥ pāhy asmān

„Schütze uns entflammt, o Agni, mit allen selbstleuchtenden untrüglichen Wächtern (d. i. den Sternen)." Dieselbe Anschauung spricht v. I, 96, 5 noch deutlicher aus:

naktoṣasā varṇam āmemyāne
dhāpayete çiçum ekaṃ samīcī |
dyāvākṣāmā rukmo antar vi bhāti
devā agnim dhārayan draviṇodām || [1])

„Nacht und Morgenröte ihre Farbe wechselnd, säugen vereint ihr einziges Junge. Zwischen Himmel und Erde leuchtet die Scheibe. Die Götter bewahrten Agni Draviṇodā.“ Man wolle ferner X, 88, 6 in Betracht ziehen:

mūrdhā bhuvo bhavati naktam agniḥ
tataḥ sūryo jāyate prātar udyan |

„zum Haupt der Welt (d. i. Mond) wird Agni nachts; darauf wird er früh aufgehend als Sonne geboren“; IX, 97, 9:

sa raṅhata urugāyasya jūtiṃ
vṛthā krīḍantaṃ mimate na gāvaḥ |
parīṇasaṃ kṛṇute tigmaçṛṅgo
divā harir dadṛçe naktam ṛjraḥ ||

„er eilt mit der Geschwindigkeit des weithinschreitenden (Viṣṇu). Nicht kommen dem munter spielenden die Rinder nach. Fülle schafft sich der scharfgehörnte; bei Tage golden erscheint er bräunlich nachts.“ [2])

Vāj. Saṃh. XIII, 43:

ajasram indum aruṣaṃ bhuraṇyum
agnim īḍe pūrvacittiṃ namobhiḥ |
sa parvabhir ṛtuçaḥ kalpamānaḥ
gāṃ mā hiṅsīr aditiṃ virājam || [3])

„Dieser Agni, der unvergängliche Tropfen, welcher Jahreszeit um Jahreszeit nach den Knotentagen sich richtet,“ [4]) ist,

---

[1]) cf. I, 102, 2.

[2]) Vgl. noch I, 127, 5: *naktaṃ yaḥ sudarçataro divātarāt*; VI, 3, 6: *naktaṃ ya īm aruṣo yo divā nṝn amartyo aruṣaḥ.* In grösserem Umfange wird die Frage, in wie weit Agni im ṚV. den Mond bedeutet, in einem andern Band meiner Vedamythologie zu erörtern sein.

[3]) Çat. Brāhm. VII, 5, 2, 19 (S. 616, Z. 4 v. u.) sagt: *ajasram indum aruṣam iti somo vā induḥ* | *sa haiṣa somo ajasro yad gaur.*

[4]) Vgl. auch VIII, 29, 1: *babhrur eko viṣuṇaḥ sūnaro yuvā* etc.

wie leicht ersichtlich, der Mond. So ist es verständlich, dass gelegentlich auch die Brāhmaṇas von der Agnigestalt des Mondes reden, z. B. Çat. Br. VI, 5, 1, 1: *somo vai parṇaç candramā u vai soma etad u vā ekam agnirūpam* etc.

Dieser Agni ist es, der das Amṛta hütet und als Herr der süssen Speise gilt. In der Hymne IV, 58, deren 1. Vers uns S. 321 beschäftigte, steht ein anderer, der hier zur Geltung kommt:

5. *etā arṣanti hṛdyāt samudrāt*
çatavrajā ripuṇā nāvacakṣe |
ghṛtasya dhārā abhi cākaçīmi
hiraṇyayo vetaso madhya āsām ||

„diese fliessen aus dem Meer in seinem (des Stieres) Herzen (Innern); aus hundert Hürden, vom Feinde nicht zu sehen. Ich beschaue der Butter Ströme. Ein goldenes Rohr ist in ihrer Mitte." Wer diesen Vers für zu dunkel hält, wird durch einige Strophen aus dem Agni gewidmeten Liede X, 45 eher überzeugt werden.

5. *çrīṇām udāro dharuṇo rayīṇām*
manīṣāṇāṃ prārpaṇaḥ somagopāḥ |
vasuḥ sūnuḥ sahaso apsu rājā
vi bhāty agra uṣasām idhānaḥ ||[1])

„der die Schönheiten verleiht, die Reichtümer trägt, Gedanken eingibt und Soma behütet, der Vasu, der Sohn der Kraft, ein König in den Wassern, erstrahlt entzündet[2]) an

---

[1]) Maitr. Saṃh. II, 7, 9 (86, 11).

[2]) *idhāna* heisst soviel wie „aufgehend". Man vergleiche dazu VIII, 6, 28:

upahvare girīṇāṃ saṃgathe ca nadīnām |
dhiyā vipro ajāyata ||
29. *ataḥ samudram udvataç cikitvāṅ ava paçyati* |
yato vipāno ejati ||
30. *ād it pratnasya retaso jyotiṣ paçyanti vāsaram* |
paro yad idhyate divā ||

Gemeint ist mit *pratnasya retaso jyotir idhyate* der aufgehende

der Spitze der Morgenröten.“ Man nehme den Anfang des folgenden Verses hinzu:

viçvasya ketur bhuvanasya garbhaḥ
ā rodasī apṛṇāj jāyamānaḥ |

oder v. 12: *astāvy agnir narāṃ suçevo*
vaiçvānara ṛṣibhiḥ somagopāḥ |
adveṣe dyāvāpṛthivī huvema etc.

und man wird nicht zweifeln, dass hier nicht von dem Herdfeuer, sondern von dem himmlischen Agni geredet wird, ganz besonders wenn man die Worte unseres Verses mit dem S. 302 angeführten X, 85, 19 *ahnāṃ ketur uṣasām ety agram — candramāḥ* und mit IX, 86, 42 (S. 305) *so agre ahnāṃ harir haryato madaḥ* vergleicht. So kann Agni III, 26, 7 von sich sagen:

agnir asmi janmanā jātavedāḥ
ghṛtaṃ me cakṣur amṛtaṃ ma āsan |
arkas tridhātū rajaso vimāno
ajasro gharmo havir asmi nāma ||

„ich bin Agni Jātavedas meiner Geburt nach; Butter ist mein Auge; Ambrosia ist in meinem Munde; als dreifaches Licht den Luftraum durchmessend bin ich ein unerschöpfliches Gharmagefäss, ein Havis.“ Auch hier bezeugen die folgenden Verse die Notwendigkeit Agni als Gott des Himmels zu betrachten.[1] Als *Ūrjāṃ patiḥ* wird der Mondagni V, 41, 12 angerufen:

çṛṇotu na ūrjāṃ patir giraḥ
sa nabhas tarīyāṅ iṣiraḥ parijmā |

Mond. Auf die früher erwähnten Ausdrücke *pratnaṃ payas* etc. sei hier noch einmal verwiesen.

[1]) 8. — *varṣiṣṭhaṃ ratnam akṛta svadhābhir*
ād id dyāvāpṛthivī pary apaçyat |
9. *çatadhāram utsam akṣīyamāṇam* —
meḍim madantam pitror upasthe
taṃ rodasī pipṛtaṃ satyavācam ||

„es höre uns der Herr allen Labsals, der den Himmel durcheilende, rasche Wandler.“ Die Ūrj sind widerum das Ambrosia in seinem Innern: das *pratnaṃ retas*, *pratnaṃ payas*.

Der Mond heisst darum IX, 86, 45 (S. 305) *ghṛtasnu;*[1]) er ist das Ross *madhupṛṣṭha ghora ṛṣva*, das sie an den hochräderigen Wagen spannen (IX, 89, 4). Hierher gehört schliesslich auch der Ausdruck *svadhāvant*, den wir S. 331 v. I, 95, 1 als eine Bezeichnung des Mondes kennen lernten. Wollten wir ihn dort mit „selbständig, selbstherrlich“ widergeben, so wäre die Wirkung dieses Beiworts kraftlos, da der Gegensatz zu der im nächsten Pāda genannten Sonne dabei nicht hinreichend zum Ausdruck käme. Im Mond ist die Speise der Götter: *āpyāyamāno amṛtāya* heisst er I, 91, 18; daher wird *svadhāvant* in diesem Verse lediglich „an Labung reich“ bedeuten und soviel wie *ūrjāṃ patiḥ* sein. Wenige Verse derselben Hymne später (I, 95, 4) heisst er noch einmal so:

ka imaṃ vo niṇyam ā ciketa
vatso mātṝr janayata svadhābhiḥ |
bahvīnāṃ garbho apasām upasthāt
mahān kavir niç carati svadhāvān ||

„wer von euch hat diesen verborgenen erkannt? Das Junge brachte durch seine Labsal hervor die Mütter. Aus dem Schoosse der vielen werkeifrigen geht der (Mond) als Spross hervor, der gewaltige, mit Svadhā's versehene Kavi;“ IX, 71, 8 wird von ihm gesagt:

apsā yāti svadhayā daivyaṃ janam |

„die Wasser gewinnend geht er mit Labung zum göttlichen Geschlecht“ und in der Rätselhymne I, 164 sind mehrere Verse um dieses selben Wortes willen wahrscheinlich auf

---

[1]) Vgl. auch den *agni somapṛṣṭha* X, 91, 14.

den Mond zu beziehen.[1]) Worin der Unterschied zwischen Agni Somagopā und Soma besteht, lässt sich leicht angeben; der zweite Name bezeichnet den Mond in seiner Eigenschaft als Sitz des Ambrosia und als Trank der Götter; der erstere betont mehr seine Lichtgestalt; doch ist natürlich, dass sie nicht immer streng auseinander gehalten sind.

F. Weiteres über Soma.

1. Soma tigmaçṛṅga.

Der ṚV. spricht oft von den Hörnern Somas. Die frühere Auffassung, dass Soma im ṚV. noch nicht den Mond bedeute, zeigt hier ihre Unzulänglichkeit. Man müsste annehmen, dass der Ausdruck *tigmaçṛṅga* sich auf Stacheln an den Schossen oder auf ihre Spitzen beziehe, obwol die Be-

---

[1]) v. 38: *apāṅ prāṅ eti svadhayā gṛbhīto*
amartyo martyenā sayoniḥ |
tā çaçvantā viṣūcīnā viyantā
ny anyaṃ cikyúr na ni cikyur anyam

„Nach Westen und nach Osten geht (der Mond) von der Svadhāspende ergriffen, der Gott mit dem Menschen eines Ursprungs. Diese beiden (Sonne und Mond) gehen ewig in verschiedener Richtung: sieht man den einen, sieht man nicht den andern.

v. 30: *jīvo mṛtasya carati svadhābhir*
amartyo martyenā sayoniḥ |

„lebend durch die für den Todten gebrachten Svadhāspenden wandelt er dahin; der Gott mit dem Menschen eines Ursprungs.“

Beide Verse gehen von der Anschauung aus, dass die Sāṃnāyya- oder Neumondspenden den Mond füllen. Vgl. z. B. Çat. Br. I, 6, 4, 15. (Eine andere Ansicht ist, wie bekannt, die, dass das Schwarze im Monde von der geopferten Erde herrührt. Vāj. Saṃh. I, 28. Ç. Br. I, 2, 5, 18).

zeichnung immerhin sonderbar bliebe. Eine Betrachtung darüber, wem im Veda sonst noch dieses oder ein ähnliches Beiwort zukommt, lehrt aber, dass auch in diesem Fall von der Somapflanze nicht die Rede sein kann. Ueberall sind Götter damit bezeichnet. *tigmajambha*, *tigmabhṛṣṭi* heisst Agni, *tigmamūrdhan* die didyu's, *tigmaheti* Agni und Soma-Rudra, *tigmānīka* der Sohn Tvaṣṭṛ's, *tigmāyudha* Indra, Rudra, Soma, Soma-Rudra, *tigmeṣu* die naraḥ agnirūpāḥ, *tigmaçṛṅga* ausser Soma noch Indra,[1]) Rohita AV. XIII, 1, 25; ferner wird es dreimal in Vergleichen (vṛṣabho na tigmaçṛṅgo) auf Indra[2]) und Agni[3]) angewandt. *tīkṣṇaçṛṅga* ist im ṚV. ein Beiwort Brahmaṇaspatis, im AV. zweimal von Thieren, nur an einer mystischen Stelle von Pflanzen.[4]) Man ersieht hieraus, dass nach dem Sprachgebrauch des ṚV. eine Wahrscheinlichkeit von „Hörnern" der Somapflanze zu sprechen nicht besteht. Zu demselben Resultat führt auch die Beobachtung der Stellen, wo Soma selbst so heisst. In allen ist klar der Gott, nicht die Pflanze gemeint. Ausser v. IX, 97, 9 (S. 332) ist X, 48, 10 herbeizuziehen:

pra nemasmin dadṛçe somo antar
gopā nemam āvir asthā kṛṇoti |
sa tigmaçṛṅgaṃ vṛṣabhaṃ yuyutsan
druhas tasthau bahule baddho antaḥ ||

Die Ansicht, dass dieser Vers sich auf den Mond beziehe, ist von Ludwig (V, S. 477) ausgesprochen worden, der *asthā* richtig mit *asthán* ‚Knochen' zusammenstellt. Das Wort *asthā* ‚sogleich' im pw. ist zu streichen; denn es ist nom.

---

[1]) X, 28, 2: *sa roruvad vṛṣabhas tigmaçṛṅgaḥ*. Es ist zweifelhaft, ob Indra gemeint ist. Vgl. X, 86, 15.

[2]) VII, 19, 1. Als Vergleich ist auch der eben citirte Vers X, 28, 2 aufzufassen.

[3]) VI, 16, 39.

[4]) VIII, 7, 9 *avakolbā udakātmāna oṣadhayaḥ* | *vyṛṣantu duritaṃ tīkṣṇaçṛṅgyaḥ*.

acc. plur.[1]) und steht neben *asthīni* wie *akṣāṇi* neben *akṣīṇi*. Ich übersetze unsern Vers: „in der einen Hälfte wird Soma in ihm sichtbar (der Trank im Mond); während der andern zeigt der Hirt (der Gestirne) seine Knochen. Wer den scharfgehörnten Stier bekämpfen will, bleibt in der Bosheit Dickicht stecken."

In einem Citat aus Durgādāsa bei Westergaard s. v. *kṛç* heisst es, dass die dunkle Hälfte den Mond ‚abmagern' lässt.[2]) Das Thier, welches lichthell ist, und welches abnimmt AV. XII, 3, 16[3]) wird ebenfalls der Mond sein. Denn Soma heisst oft *ukṣan, vṛṣan, vṛṣabha;* IX, 86, 43 ein *paçu*[4]) und auch ṚV. I, 164, 4[5]) ist mit dem *asthanvant*, den der *anasthā* trägt, der Mond gemeint.[6])

Ausser diesen Versen kommen andere in Betracht, welche besagen, dass er die „Hörner wetze". So heisst es IX, 15, 4:

---

[1]) Auch Bergaigne sieht darin einen acc. plur. II, 459 Anm. 3.

[2]) *kṛçyati candraṃ kṛṣṇapakṣaḥ.*

[3]) *sapta medhān paçavaḥ paryagṛhṇan*
ya eṣāṃ jyotiṣmāñ uta yaç cakarça |
trayastriṅçad devatās tān sacante
sa naḥ svargam abhi neṣa lokam ||

[4]) *sindhor ucchvāse patayantam ukṣaṇam*
hiraṇyapāvāḥ paçum āsu gṛbhṇate |

AV. XVIII, 3, 18).

[5]) *ko dadarça prathamaṃ jāyamānam*
asthanvantaṃ yad anasthā bibharti |

anasthā ist die Sonne. Wir werden verwandten Anschauungen über das Verhältnis von Sonne und Mond noch begegnen.

[6]) In anderem Bilde werden diese Knochen in der Sage von Dadhyañc verwertet. Ludwig hat bei Erklärung von ṚV. X, 48, 10 schon auf I, 84, 13 *(indro dadhīco asthabhir vṛtrāṇy apratiṣkutaḥ | jaghāna)* aufmerksam gemacht. Siehe auch Bergaigne II, 459. In der späteren Mythologie ist es *Dadhīca* oder *Dadhīci,* aus dessen Knochen der Donnerkeil gebildet wird. Die nahe Beziehung von Dadhyañc zu Soma ergibt sich aus der vedischen Sage, dass er den Açvins den Ort der Süssigkeit zeigt.

eṣa çṛṅgāṇi dodhuvac
çiçīte yūthyo vṛṣā /
nṛmṇā dadhāna ojasā //

„es wetzt der Stier der Herde schüttelnd seine Hörner, durch seine Kraft voll Heldentaten.“ Dass damit nicht die Pflanze oder der Saft gemeint sein kann, ist unbestreitbar. Es wird vollends unmöglich durch den folgenden Vers, der sicher auf Gott Soma weist:

eṣa rukmibhir īyate
vājī çubhrebhir aṅçubhiḥ /

„es eilt dahin der Renner mit seinen goldverzierten, lichten Strahlen.“ [1]) Dasselbe wie von Soma wird von Agni Tanūnapāt IX, 5, 2 gesagt:

tanūnapāt pavamānaḥ
çṛṅge çiçāno arṣati /
antarikṣeṇa rārajat //

„sich läuternd strömt Tanūnapāt, seine Hörner wetzend,[2]) durch den Luftraum strahlend.“

Agni Tanūnapāt ist dasselbe wie der Agni Pavamāna oder Agni Somagopā d. h. der Mondagni, der das Ambrosia in sich trägt, und die Einfügung dieser Hymne und dieses Verses in das IX. Buch ist ganz natürlich.

Warum man von Hörnern Somas spricht ist verständlich, wenn man Soma als Mondgott anerkennt. Die Hörner des Mondes sind der indischen Auffassung so geläufig wie der unsrigen und ebenso in der Dichtung verwendet. In der Mṛcchakaṭikā [3]) z. B. sagt Cārudatta:

---

[1]) Vgl. dazu noch IX, 70, 7, wo *çṛṅge hariṇī* gar nichts anderes als die „gelben Mondhörner“ sein können, u. 87, 7; X, 86, 15 ist er mit einem vṛṣabha tigmaçṛṅga verglichen. Von dem Gott geht daselbst der Dichter wider unmittelbar auf den Trank über. Weiteres siehe Kapitel G. Soma und die Wasser.

[2]) Der gleiche Ausdruck steht V, 2, 9; VIII, 49 (60), 13.

[3]) ed. Stenzler S. 44, 22.

„es weicht der Mond der Finsternis und geht mit hocherhobenen Hörnern unter. Es bleiben nur die scharfen Spitzen seiner Hauer sichtbar, gleichwie vom Elephanten, der ins Wasser stieg.“ Kum. Saṃbh. 2, 26 wird von den Köpfen der Rudras gesprochen, aus deren Haarflechten die Hörner der Monde herabhängen. Çāk. Vers 87 [1]) sagt der König von dem an Çakuntalās Arm gesteckten Lotosarmband „in Lotosform lehnt sich der junge Mond an deine Hand, vereinigend die Hörner“ u. s. w. Es ist nicht nötig, weitere Beispiele anzuführen. Fassen wir im ṚV. Soma überall als Mond, so hebt sich jede Schwierigkeit.

2. Somas Waffen.

Nicht mit dieser Eigenschaft Somas zu verwechseln ist die andere, dass er Waffen führt. So heisst es IX, 61, 30:

yā te bhīmāny āyudhā
tigmāni santi dhūrvaṇe |
rakṣā samasya no nidaḥ ||

„schütze uns vor jedem Feinde mit deinen furchtbaren Waffen, die scharf sind, um zu schädigen.“ Soma heisst 90, 3: *çūragrāmaḥ jetā tigmāyudhaḥ kṣipradhanvā samatsu.* [2]) IX, 31, 6; 87, 2 *svāyudha* u. s. w.

Der Mond gilt als ein kriegerischer Gott. Auf Münzen indoscythischer, baktrischer Könige erscheint er mit einem Schwert umgürtet. Er ist seiner Natur nach in erster Linie ein Kämpfer gegen die Finsternis. Wir haben S. 310. 311 gesehen, dass dies im ṚV. ausdrücklich ausge-

[1]) ed. Pischel. Ich lese *sametobhayakoṭir* mit *S.*

[2]) Vgl. auch 57, 2: *abhi priyāṇi kāvyā viçvā cakṣāṇo arṣati | haris tuñjāna āyudhā.*

sprochen wird.[1]) Von da aus erweitert er sich zu einem Bezwinger seiner und seiner Verehrer Feinde; er heisst z. B. *rakṣohā* IX, 1, 2; 37, 3; *vṛtrahā* IX, 25, 3; *vṛtrahantama* 24, 6; *aghaçaṅsahā* 28, 6 u. s. w.[2]) Er ist darum stärker als die starken, heldenhafter als die Helden;[3]) er ersiegt Rosse und Rinder, vor allem aber das Svar;[4]) er schafft das Licht, lässt die Sonne leuchten und die Sterne.

Die natürlichsten Waffen des Mondes sind seine Strahlen; mit ihnen bezwingt er wie jeder Lichtgott die Finsternis. Damit kommen wir aber nicht aus. VI, 52, 3 heisst es, dass er gegen den Feind des Brahmanen sein „Glutgeschoss“ werfe[5]) und IX, 91, 4 lautet:

rujā dṛḍhā cid rakṣasaḥ sadāṅsi
punāna inda ūrṇuhi vi vājān |
vṛçcopariṣṭāt tujatā vadhena
ye anti dūrād upanāyam eṣām ||

„zerbrich die festen Sitze des Rakṣas; dich läuternd, o Indu, eröffne die Speisen; mit schneller Waffe zerreisse von oben den Führer derer, die in der Nähe oder Ferne sind.“

---

1) Vgl. auch z. B. Çiç. IX, 25 ff. 31: er zerstreute von den Schaaren der Gestirne umgeben den Finsternis-Rākṣasa-Haufen.

2) z. B. 47, 2; 48, 2; 49, 5; 56, 1; 61, 25. 26; 79, 3; 87, 2; 104, 6; 110, 12.

Man vergleiche dazu, dass Candramas einen Maṇi tragend AV. X, 6, 10, die Burgen der Asuras besiegt' und dass ib. XIX, 27, 2 der Mond ausdrücklich ein Vṛtratödter heisst:

somas trā pātv oṣadhībhis
nakṣatraiḥ pātu sūryaḥ |
mādbhyas trā candro vṛtrahā
vātaḥ prāṇena rakṣatu.

3) IX, 66, 17 *ugrebhyaç cid ojīyān chūrebhyaç cic chūrataraḥ.* Gelegentlich spielt in diese Kämpfe ein nationales Element hinein. Ich entnehme das aus den Worten IX, 63, 14: *ete dhāmāny āryā çukrā ṛtasya dhārayā vājam — akṣaran.* Aber es ist nichts sicheres festzustellen.

4) z. B. IX, 59, 4; 91, 6.

5) *brahmadviṣe tapuṣiṃ hetim asya.*

Auch dieser Vers weist auf andere Geschosse des Mondes hin als seine Strahlen sind. Der Hinweis wird verstärkt durch den S. 311 angeführten Vers VI, 44, 22, wonach Indu im Bunde mit Indra seines Vaters Waffen[1]) stiehlt. Grade an Indra-Soma rühmt der Dichter von VII, 104 die glühendheissen Waffen, mit denen beide die Feinde vom Himmel treiben.

v. 3: *indrāsomā vartayataṃ divo vadham*
saṃ pṛthivyā aghaçaṅsāya tarhaṇam | —
4. *indrāsomā vartayataṃ divas pary*
agnitaptebhir yuvam açmahanmabhiḥ |
tapurvadhebhir ajarebhir atriṇo
ni parçāne vidhyataṃ yantu nisvaram ||

I. S! schleudert vom Himmel die Waffe, von der Erde die zerschmetternde auf den Lästerer. — I. S! Schleudert vom Himmel mit den feuergeglühten Steinwaffen, mit den Glutgeschossen, die nicht altern, die Atrins. Stosst sie in den Abgrund. Lautlos sollen sie dahin fahren.“ Indras Waffe ist der Donnerkeil. Also muss ihn auch Soma im Kampfe gegen seine Feinde führen.[2])

Es gibt in der Tat mehrere Verse, welche den Blitz in nahe Beziehung zu der Läuterung Somas setzen.

IX, 41, 3: *çṛṇve vṛṣṭer iva svanaḥ*
pavamānasya çuṣmiṇaḥ |
caranti vidyuto divi ||

„man hört wie Prasseln des Regens (das Zischen) des

---

[1]) ‚Der Vater‘ ist wahrscheinlich die Sonne.

[2]) Bergaigne ist einen Schritt über das Zulässige hinausgegangen, wenn er nun den Blitz als eine der wesentlichsten Formen Somas im ṚV. ansieht. Es gibt nur ganz wenige Stellen, welche für diese Auffassung sprechen und diese wenigen sind aus einer verschiedenen Quelle geflossen, aus derselben, welche zu dem Mythus von den Knochen des Dadhyañc Anlass gab. Siehe S. 345, Anm. 3.

starken Pavamāna. Es gehen die Blitze am Himmel." Diese Zusammenstellung wäre sinnlos, wenn die Läuterung des himmlischen Soma nicht vom Blitz begleitet wäre.

84, 3: *ā yo gobhiḥ sṛjyata oṣadhīṣv ā*
devānāṃ sumna iṣayann upāvasuḥ |
ā vidyutā pavate dhārayā sutaḥ
indraṃ somo mādayan daivyaṃ janam ||

4. *eṣa sya somaḥ pavate sahasrajit*
hinvāno vācam iṣirām uṣarbudham |
induḥ samudram ud iyarti vāyubhiḥ
endrasya hārdi kalaçeṣu sīdati ||

„der mit den Rindern in den Pflanzen sich vereinigt, Gut verleihend, indem er in der Götter Wohlwollen erstarkt; unter Blitz fliesst im Strom herzu der gepresste, der Mond, indem er Indra und das Göttervolk erfreut. Es läutert sich Soma Tausendfaches ersiegend, antreibend die eifrige, frühwache Stimme. Es rührt mit den Winden Indu auf das Meer. In Indras Leib, (wie) in Kufen, setzt er sich." Beide Verse zeigen den himmlischen Ursprung der an den Somasaft geknüpften Vorstellungen. Dass „Soma mit den Winden das Meer errege," wird nur unter der Voraussetzung, dass man die Vorgänge auf dem Opferplatz als ein Gleichnis ansah, verständlich. Dem Gott kommt in Wirklichkeit der Sturmwind zu wie der Blitz. Auf den irdischen Repräsentanten übertragen wird der Ausdruck zum blossen Bilde, zum Schein.[1])

IX, 80, 1: *somasya dhārā pavate nṛcakṣasaḥ*
ṛtena devān havate divas pari |

[1]) So heisst es IX, 87, 8 ausdrücklich:
divo na vidyut stanayanty abhraiḥ
somasya te pavata indra dhārā ||
„wie des Himmels Blitz, der durch die Wolken donnert, läutert sich, o Indra, für dich der Somastrom."

bṛhaspate ravathenā vi didyute
samudrāso na savanāni vivyacuḥ ||

„es läutert sich der Strom des männerschauenden Mondes. Nach der Ordnung ruft vom Himmel er die Götter. Es blitzt unter Gebrüll Bṛhaspati's. Nicht vermochten Oceane die Pressungen zu fassen.“

Noch ein Vers ist anzuführen. Er spricht vom Mond, und so unmittelbar darauf von den Blitzen, dass Blitz und Mond in des Dichters Vorstellung eng zusammengehören müssen, I, 105, 1:

candramā apsv antar ā
suparṇo dhāvate divi |
na vo hiraṇyanemayaḥ
padaṃ vindanti vidyutaḥ — ||[1])

„es läuft der Mond in den Wassern (als) ein Vogel am Himmel. Nicht findet man euren Ort, o goldgefelgte Blitze.“ [2])

Die anzuführenden Stellen sind, wie man sieht, wenig zahlreich. Die Anschauung ist nicht zu weiterer Entwicklung gelangt, wahrscheinlich deshalb nicht, weil in Indra

---

[1]) Eine andere Fortsetzung hat der Vers Vāj. Saṃh. XXXIII, 90: *rayiṃ piçaṅgaṃ bahulaṃ puruspṛhaṃ harir eti kanikradat* |

[2]) V. 2 dieses Liedes ist nicht deutlich. Aber man wolle beachten, dass v. 3 u. 4 sicher vom Monde sprechen: „nicht möge, o Götter, dort jenes Licht vom Himmel fallen. Mögen wir nie wandeln in des freundlichen Mondlichts Mangel (*somyasya çambhuvaḥ çūne*). Ludwig V, 443 bezieht somya çambhu ganz richtig auf den Mond. Ebenso ist in Vers 4: „ich frage nach dem nächsten Opfer. Er als Bote verkünde es“ der Verkünder der Mond. (Man vgl. IX, 2, 10). Das Lied selbst oder wenigstens sein Anfang ist ein Mondlied.

Man kann vielleicht auch I, 46, 10 hierher ziehen:

abhūd u bhā u aṅçave
hiraṇyaṃ prati sūryaḥ |
vyakhyaj jihvayāsitaḥ ||

„es blickte auf der schwarze (verdunkelte) mit der Zunge.“ Die Zunge wäre dann der Blitz. Doch ist der Vers unklar.

schon die Gestalt des Donnerkeilträgers gegeben war. Aber die vorhandenen sind nicht wegzudeuten und wir müssen versuchen, den Grund, der zu der Auffassung den Anstoss gegeben hat, zu ermitteln. Er liegt darin, dass man in dem Mondgott den Freund der Wasser und Winde sah[1]), der selbst mit Donnerstimme redet und über den Regen herrscht. Ihm konnte man den Blitz als Waffe in die Hand geben.[2]) Ich stimme daher soweit Bergaigne bei, wenn er I, 170 sagt: ‚la manifestation de Soma a évidemment lieu ici dans le phénomène de l'orage'; aber nicht mehr, wenn er fortfährt: ‚ce sont les éclairs qui doivent le représenter'.[3])

Es ist S. 34. 37 ff. schon bemerkt worden, dass der ṚV. mehrfach von dem „Brüllen, Donnern, Zischen" des Somastengels spreche. Es ist ohne Weiteres klar, dass dies nicht natürliche Kennzeichen der Somapflanze sein können, sondern ebenso wie *svāyudha* u. a. Begriffe, die man von

---

[1]) Siehe darüber die nächsten Kapitel.

[2]) Man sieht, dass die Meinung der Chāndogya Up. (oben S. 293), dass der Todte aus dem Monde in den Blitz komme, nicht ganz ausser Zusammenhang mit wirklichen älteren Vorstellungen steht.

[3]) Ich leugne nicht, dass Soma selbst in einzelnen Versen als Vajra bezeichnet ist, und glaube auch nicht, dass dies immer in übertragenem Sinne gemeint ist. IX, 47, 3: *āt soma indriyo raso vajraḥ sahasrasā bhuvat;* 72, 7: *indrasya vajro vṛṣabho vibhūvasuḥ | somo hṛde pavate* — 77, 1: *eṣa pra koçe — acikradad indrasya vajro vapuṣo vapuṣṭaraḥ;* 106, 3; 111, 3. Hierzu vergleiche man VIII, 89 (100), 9. Aber ich denke, dass hier auf Soma eine Anschauung übertragen ist, die sich in einem andern Sagenkreis vom Mond entwickelt hat. Denn sie stimmt sonst nicht zu dem, was uns der Veda über Gott Soma überliefert. Jener andere Sagenkreis ist der, welcher von Dadhyañc und seinen Knochen ausgeht. Die Uebertragung war möglich infolge der nahen Beziehung Somas zum Blitz. Wider ein anderes Bild finden wir V, 47, 3: dort heisst der Mond ausser *ukṣan, samudra, suparṇa* noch *pṛçni açman (madhye divo nihito pṛçnir açmā).* Ein *gauḥ pṛçnir* heisst der Mond X, 189, 1. (So ganz richtig Hewitt, JRAS. 1890, S. 391). Dass man das nächst der Sonne wichtigste Gestirn in so mannigfachen Bildern beschrieb, ist nichts weniger als wunderbar.

dem Herrn der Pflanze, von Gott Soma auf diese symbolisch übertragen hat. Es ist hier der Platz diese Stellen in weiterem Zusammenhange zu betrachten.

---

3. Soma stanayant und Verwandtes.

In erster Linie sind die Verse anzuführen, die in Anm. 2 auf S. 37 schon kurz genannt sind. An der Bedeutung der Worte *krand, ru, vaç, stan,* „brüllen, donnern,“ ist gar kein Zweifel; mag die angeschlagene Pflanze mit einem lauten Ton platzen oder der sich mit der Milch vermischende Saft zischen, in keinem Falle könnte die Wahl so charakteristischer Verba dadurch bedingt werden. Es sind eben Vorgänge am Himmel als vorbildlich für die Pflanze und ihren Saft angesehen worden. Beispiele:

krand.

IX, 97, 33:

divyaḥ suparṇo 'va cakṣi soma —
endo viça kalaçaṃ somadhānam
krandann ihi sūryasyopa raçmim ||

„ein himmlischer Vogel, blickst du herab, o Soma. Dringe ein, o Indu, in die Somakufe. Geh donnernd zu der Sonne Strahl.“

IX, 97, 40:

akrān samudraḥ[1]) *prathame vidharman*
janayan prajā bhuvanasya rājā |

s. S. 328. 64, 9:

---

[1]) cf. IX, 69, 3.

hinvāno vācam iṣyasi
pavamāna vidharmaṇi /
akrānt devo na sūryaḥ // [1])

Meist wird dies Wort auf den sich läuternden Saft übertragen, der den Kühen entgegenbrüllt oder in die Gefässe strömt. Auch in den genannten Fällen geht der Dichter von Gott Soma unmittelbar auf den Trank über. Folgendes Beispiel kann widerum zeigen, wie beide Begriffe fortwährend mit einander wechseln:

IX, 42, 4: *duhānaḥ pratnam it payaḥ*
pavitre pari ṣicyate /
krandan devāṅ ajījanat //

„gemolken um die alte Milch wird er auf das Pavitra ausgegossen. Mit Donner liess er die Götter entstehen."

dham.

IX, 73, 1:
srakve drapsasya dhamataḥ sam asvaran [2]) /

VIII, 85 (96), 14 siehe unten.

nad.

IX, 70, 6:
sa mātarā na dadṛçāna usriyo
nānadad eti marutām iva svanaḥ /

„gleich als ob er die Eltern gesehen hätte, wandelt laut brüllend der rötliche, wie der Maruts Toben."

mā.

IX, 69, 4:
ukṣā mimāti prati yanti dhenavaḥ
devasya devīr upa yanti niṣkṛtam /

---

[1]) Siehe Bergaigne I, 168.
[2]) Der Vers ist nicht ganz klar.

„es brüllt der Stier; entgegen gehen die Kühe, die Göttinnen zu des Gottes Sitz.“

rū.

IX, 70, 7:

ruvati bhīmo vṛṣabhas taviṣyayā
çṛṅge çiçāno hariṇī vicakṣaṇaḥ |

„es brüllt der furchtbare Stier voll Ungestüm; seine goldgelben Hörner wetzend der ausblickende.“

IX, 71, 9:

ukṣeva yūthā pariyann arāvīt
adhi tviṣīr adhita sūryasya |

„wie ein Stier die Herde durchwandelnd brüllte er; er legte die Pracht der Sonne an.“

85, 9[1]): *adhi dyām asthād vṛṣabho vicakṣaṇaḥ* |
arūrucad vi divo rocanā kaviḥ |
rājā pavitram aty eti roruvat
divaḥ pīyūṣaṃ duhate nṛcakṣasaḥ ||

„es erstieg den Himmel ausblickend der Stier; des Himmels Lichter liess der Kavi leuchten. Der König überschreitet brüllend das Pavitra. Des Himmels Saft melken die männerschauenden.“

Von Gott Soma aus wird dieses Wort auf die Pflanze oder den Saft übertragen: IX, 65, 19; 68, 2; 74, 5 (S. 34); 86, 7; 91, 3 etc.

vaç.

IX, 95, 4:

aṅçuṃ duhanty ukṣaṇaṃ giriṣṭhām |
taṃ vāvaçānaṃ matayaḥ sacante[1])

„sie melken den Schoss, den bergbewohnenden Stier. Dem laut brüllenden folgen die Lieder.“

---

[1]) Um der Uebersichtlichkeit willen habe ich dieselben Stellen bisweilen widerholt ganz angeführt.

stan.

IX, 86, 9:

divo na sānu stanayaṃn acikradat
dyauç ca yasya pṛthivī ca dharmabhiḥ |

„des Himmels Rücken liess er brüllend gleichsam ertönen, er, nach dessen Gesetzen Himmel und Erde ist.“

IX, 72, 6:

añçuṃ duhanti stanayantam[1]) *akṣitam* |

Diese Zusammenstellung vermag zu zeigen, dass der ṚV. in der Tat dem Gotte Soma eine Donnerstimme zuschreibt. Wir finden von da aus den Uebergang zu der ihm häufig zugeschriebenen Eigenschaft eines

4. Vācaspati.

Soma ist ein „Herr der Rede“ [2]) d. h. sowol des Donners als der Stimmen und Lieder der himmlischen wie der irdischen Sänger, die sein Trank erregt. Ganz richtig sagt Bergaigne:[3]) on lui attribue aussi à lui-même l'éloquence, VI, 39, 1, qu'il communique à ceux qui le boivent. Il est comparé à un chantre, IX, 71, 7, ou reçoit directement le nom de chantre IX, 7, 6; 66, 9.“

Einige Verse mögen hier Platz finden:

IX, 68, 8. 9:

yo dhārayā madhumāṅ ūrmiṇā divaḥ
iyarti vācaṃ rayiṣāḍ amartyaḥ ||

---

[1]) Vgl. noch IX, 14, 6; 30, 2, wo von dem sich läuternden Safte gesagt wird *iyarti vagnum*.

[2]) IX, 26, 4; 101, 5.

[3]) I, 185.

‚der im Strom, reich an Süssigkeit durch die Woge, vom Himmel seine Stimme erhebt, der über Reichtum gebietende Unsterbliche.“

IX, 95, 4 s. S. 348; 84, 1:

kṛdhī no adya varivaḥ svastimat
urukṣitau gṛṇīhi daivyaṃ janam ||

„schaffe uns heut Raum und Heil. An weiter Stätte besinge das Göttervolk.“ Er regt an die Stimme (der Sänger), wie der Upavaktṛ die des Hotṛ (95, 5) oder er treibt sie wie der Ruderer sein Schiff (95, 2); er heisst *vācamīṅkhaya* 95, 5; 101, 6; *hinvāno vācam iṣirām uṣarbudham* 84, 4;[1]) er ist darum *vāco agriya* oder *agre vācaḥ* IX, 7, 3; 62, 25. 26; 86, 12; 106, 10.

Der Umstand, dass Soma selber seine Stimme erhebt, beweist, dass es ein Irrtum wäre, auf Grund eines Verses wie VI, 47, 3[2]) die enge Beziehung zwischen dem Vācaspati und den Stimmen seiner Lobsänger lediglich auf die Wirkung des berauschenden Trankes zu setzen. Es kommt vielmehr ein stark mythologisches Element hinzu. Der Herr der Rede herrscht über sie auch auf dem Opferplatz. Die mythologische Verbindung zwischen Soma und der Vāc ergibt sich auch aus den S. 79 angeführten Sagen der Brāhmaṇas, wonach die Vāc der Kaufpreis war, den die Götter um Soma zahlten.[3])

Ein Hinweis auf X, 177, 2 ist geboten, weil der Vogel,

---

[1]) Vgl. auch IX, 67, 13: *vāco jantuḥ kavīnām*; 12, 6: *pra vācam indur iṣyati samudrasyādhi viṣṭapi*; 107, 21; 97, 34: *tisro vāca īrayati pra vahniḥ*. (Gemeint sind hier, wie ein Vergleich mit 33, 4; 85, 7; 95, 4. 5 lehrt, die Stimmen der Priester.) 30, 1; 64, 9. 25; 72, 1; 78, 1; 86, 33; 106, 12; 107, 21 u. a.

[2]) *ayaṃ me pīta ud iyarti vācam.*

[3]) In einer Upaniṣad meine ich gelesen zu haben, dass aus dem Mond die Vāc geboren wurde; aber ich kann die Stelle leider nicht mehr auffinden.

der dort mit dem Geist die Stimme trägt, der Mond ist. Das ganze Lied ist ein Mondlied.

pataṃgo vācaṃ manasā bibharti
tāṃ gandharvo 'vadad garbhe antaḥ |

„der Vogel trägt mit dem Geist die Stimme. Er sprach sie als Gandharva im Mutterleib." Dass der Mond ein „Vogel" ist, ergaben gelegentlich andere Verse z. B. IX, 97, 33 (S. 346) und beruht auf einer leicht verständlichen Auffassung, für die Beweise kaum nötig sind. Die Worte *avadad garbhe antaḥ* passen ganz besonders auf Soma, der ja schon im Mutterleib ein grosser Kavi ist.[1]) Auch X, 189, 3:

triṅçad dhāma vi rājati
vāk pataṃgāya dhīyate |

könnte sich auf den Mond beziehen,[2]) auf den v. 1 *gauḥ pṛçniḥ* hinweist.

---

5. Soma marutvant.

Ein weiterer charakteristischer Zug für Gott Soma ist die Freundschaft, welche ihn mit Indra und den Sturmgöttern verbindet. Es ist nicht meine Absicht, an dieser Stelle im Einzelnen auf diese Götter selbst einzugehen; es liegt mir nur daran, jenes Verhältnis deutlich hervortreten zu lassen, weil aus dieser Erkenntnis Licht auf die im Veda über den Mondgott und sein Wesen herrschenden Vorstellungen fällt.

Dass Soma als Trank vor allem Indra und seinem Gefährten Vāyu gebührt, ist bekannt. Soma ist aber nicht nur Indras Trank, sondern auch sein gleichberechtigter Genosse bei seinen Heldentaten. (S. S. 313).

---

[1]) S. S. 283 ff.

[2]) Wegen Pāda c) *prati vastor aha dyubhiḥ* ist es aber nicht sicher.

Fast ebenso nah wie Indra steht Soma den Windgöttern: „*tubhyaṃ vātā abhipriyas tubhyam arṣanti sindhavaḥ*“ heisst es IX, 31, 3 „dir sind lieb die Winde, dir strömen die Flüsse“ [1]) und diese Freundschaft hat ihren mythologischen Ausdruck gefunden. „Mit den Winden erregt Soma das Meer“ heisst es IX, 84, 4. Vāyu ist Hüter Somas X, 85, 5 genannt. Er trinkt vornehmlich von dem unvermischten Soma und hat zuerst am Opfer Teil. Sehr deutlich tritt diese Freundschaft zu Soma bei den Maruts hervor. Es ist früher gesagt worden, dass die goldene Pippalafrucht am Himmel, welche die Maruts schütteln, der Mond selber ist. Die „kühnen“, welche den Samen des Ṛṣi melken, die männerschauenden, welche den „Stier des Himmels“ (d. i. Soma) melken, sind in beiden Fällen die Maruts. Zu diesen S. 326 genannten Versen ist hinzuzufügen IX, 96, 17:

çiçuṃ jajñānaṃ haryataṃ mṛjanti
çumbhanti vahniṃ maruto gaṇena |
kavir gīrbhiḥ kāvyenā kaviḥ san
somaḥ pavitram aty eti rebhan ||

„das liebliche geborene Junge putzen, den Führer schmücken die Maruts mit ihrer Schaar. Ein Seher durch seine Lieder, durch seine Seherkraft ein Seher, wandelt der Mond rauschend über das Pavitra.“ [2])

---

[1]) I, 187, 9 ff. wird Soma *vātāpi* d. i. Freund des Windes genannt.

[2]) Soma heisst, wie früher gezeigt, auch des Himmels Milch. Daher heisst es mit etwas verändertem Bilde von den Maruts, den Söhnen der Pṛçni IX, 34, 5:

abhīm ṛtasya viṣṭapaṃ
duhate pṛçnimātaraḥ |

110, 8: *divaḥ pīyūṣaṃ pūrvyaṃ yad ukthyam*
maho gāhād diva ā nir adhukṣata |
indram abhi jāyamānaṃ sam asvaran ||

Man sehe noch das S. 322 über den Brunnen Gesagte.

Das „Junge“ ist hier Soma und ebenso ist er X, 13, 4 unter dem *çiçu marutvant* zu verstehen. Die in diesen Stellen hervortretende Anschauung beruht nicht auf gelegentlichen Einfällen vedischer Dichter — dazu ist die Verbindung von Soma und den Maruts viel zu fest geworden — sondern wol auf altem Volksglauben. Er heisst VI, 47, 5 *marutvant*; IX, 66, 26 *marudgaṇa.*[1]) Auch Soma und Rudras stehen oft nebeneinander. ṚV. VI, 74 z. B. ist Soma-Rudra gewidmet. Die Einschiebung der Hymne IX, 73 in das IX. Maṇḍala wird nur durch die enge Beziehung zwischen Soma und den Rudras erklärlich. Die Rudras umsitzen, ein Pavitra haltend, die Stimme (v. 3), an dem tausendfach strömenden Himmel singen sie mit süsser Zunge und sind dessen Späher (4); sie blasen weg von Himmel und Erde das Indra verhasste schwarze Fell. Der *drapsa dhamant* v. 1 ist der Mond, und der *ṛtasya gopā* v. 8 der Mondgott, der alle Wesen übersieht, v. 9 wahrscheinlich selbst als Varuṇa bezeichnet. AV. XIX, 17, 3 heisst es *somo mā rudrair dakṣiṇāyā diçaḥ pātu*; 18, 2 *somo rudravān.* Maitr. Saṃh. II, 9, 7 (126, 1): *namaḥ somāya ca rudrāya ca*; III, 7, 10 (90, 1): *agnir vasubhiḥ somo rudrair indro marudbhiḥ*; IV, 12, 2 (180, 1); Taitt. Saṃh. II, 1, 11[ik]. Çat. Br. V, 3, 2, 1. 2; Çāṅkh. Çr. S. III, 6, 2 u. s. w.

Diese Maruts sind die Venās, von denen Indra VIII, 89 (100), 5 spricht:

ā yan mā venā aruhann ṛtasya
ekam āsīnaṃ haryatasya pṛṣṭhe |
manaç cin me hṛda ā praty avocat
acikradañ chiçumantaḥ sakhāyaḥ ||

---

[1]) Der Vers selbst handelt unverkennbar vom Mond:

pavamāno rathītamaḥ
çubhrebhiḥ çubhraçastamaḥ |
hariçcandro marudgaṇaḥ. ||

„P., der beste der Wagenführer, am hellsten glänzend durch seine Strahlen, der golden schimmernde, den der Maruts Schaar begleitet.“

„als zu mir die Freunde des Ṛta aufstiegen, während ich allein auf des schönen (Himmels) Rücken sass, da sprach mein Sinn zu meinem Herzen: es brüllten die Freunde mit dem Jungen.“ *Vena* heisst allgemein „Freund“; die *Venās* „Freunde“ sind nicht, wie man denken könnte, schlechthin Genien, die im Luftraum und Himmel des Soma walten noch, wie Oldenberg[1]) meint, Dämonen, sondern die Maruts. Nicht die Dämonen nennt Indra seine Freunde — gegen diese kämpft er ja — sondern die Sturmgötter, welche den Mondgott begleiten. Wie sie selber *çiçumant* genannt sind — Oldenberg hat ganz richtig gesehen, dass çiçu der Soma ist, — so heisst der çiçu X, 13, 5 *marutvant* und dies ist wider dasselbe wie *soma marudgaṇa*.[2]) Soma heisst auch oft *divaḥ çiçu* oder *yuvan*.

Einige Stellen des Somamaṇḍala empfangen hieraus ihre gesicherte Erklärung:

IX, 64, 21:

abhi venā anūṣata
iyakṣanti pracetasaḥ |
majjanty avicetasaḥ ||

„es sangen dazu die Freunde; zu opfern beeilen sich die Weisen; es gehen unter die Unweisen.“

IX, 85, 10:

divo nāke madhujihvā asaçcato
venā duhanty ukṣaṇam giriṣṭhām |
apsu drapsaṃ vāvṛdhānaṃ samudra ā
sindhor ūrmā madhumantaṃ pavitra ā ||

11. *nāke suparṇam upapaptivāṅsaṃ*
giro venānām akṛpanta pūrvīḥ |

„am Himmelsgewölbe melken die süsszungigen Freunde unablässig den in den Bergen wohnenden Stier, den in den

---

[1]) ZDMG. XXXIX, 56 ff.
[2]) Vergleiche besonders noch IX, 96, 17 u. 31, 3 (S. 352).

Wassern wachsenden Tropfen (Mond), in dem Samudra; auf des Stromes Welle den süssen auf das Pavitra. Den am Himmel aufgeflogenen Vogel haben der Freunde zahlreiche Lieder angefleht.“ Diese „Freunde“ sind die Maruts.

Wie der irdische Soma im Mond, die Seihe im Pavitra, das Zischen des Somastengels im Donner sein Vorbild hat, so entsprechen den Gesängen der Priester die Lieder der Maruts. Die Maruts heissen *kavi*, I, 87, 5 und sonst *ṛkvan*; sie sind die Lobsänger am Himmel.[1] Daher ist es nicht immer festzustellen, wann die himmlischen oder die irdischen Sänger gemeint sind. Wahrscheinlich ist eine deutliche Scheidung[2]) von seiten der Dichter auch gar nicht beabsichtigt worden, eben weil man die Vorgänge auf dem Opferplatz als eine Nachbildung derer am Himmel denkt.

Auch Parjanya steht zu Soma in Beziehung. IX, 82, 3 (S. 56) ist er „Vater des gewaltigen Vogels“ genannt und dieser Vogel ist wie 97, 33 (S. 346); 85, 11 (354) u. s. der Mond. IX, 113, 3 (S. 57) heisst er *parjanyavṛddha*.

Der Freund der Sturmgötter, der Freund Indras, Vāyus, Parjanyas kann der Mond nur heissen, wenn er gleich diesen in Beziehung steht zu den Wassern des Himmels und zur Regenzeit. Dies führt uns zu

G. Soma und die Wasser.[3]

Es ist ein alter und nicht nur indischer Glaube, dass der Mond der Herr der Wasser ist. Die Purāṇas sagen,

[1]) Siehe u. a. IX, 73, 3. 7. Es sind dies nach meiner Meinung Antworten auf Rätselfragen.

[2]) Siehe z. B. IX, 12, 2; 72, 6; 102, 4; 103, 3; 104, 4; 106, 11; 111, 1 u. s. w. Auf die Maruts beziehe ich z. B. 64, 19.

[3]) Siehe Bergaigne I, 154. 164. II, 36 u. s.

dass der Wagen des Mondes aus Wasser bestehe; „aus dem Monde kommt der Regen“ (*candramaso vai vṛṣṭir jāyate*) heisst es Ait. Br. VIII, 28, 15 und *candramā apsv antar ā* „in den Wassern ist der Mond“ ṚV. I, 105, 1. Es kommt darauf an, die durch diesen Vers auch für die vedische Liedersammlung nachgewiesene Anschauung weiter zu verfolgen. Dies ist leicht; denn das IX. Maṇḍala ist an Versen reich, die diesen Punkt aufs sicherste erhärten und dem einen Gedanken in mannigfachen Wendungen und Bildern nachgehen, um in der Hauptsache immer wider darauf hinauszukommen, dass der irdische Soma das Abbild des himmlischen ist und ebenso wie dieser im Schoosse der Wasser ruht.[1])

Der Gang meiner Untersuchung hat mich genötigt diesen Punkt schon mehrfach zu berühren; einige der in Betracht kommenden Verse wie IX, 31, 3:

tubhyaṃ vātā abhipriyas
tubhyam arṣanti sindhavaḥ |

„dir sind lieb die Winde; dir strömen die Flüsse,“ haben darum schon früher ihre Stelle gefunden.

IX, 15, 5:
eṣa rukmibhir īyate — aṅçubhiḥ
patiḥ sindhūnāṃ bhavan

„er eilt mit goldgeschmückten Strahlen — zum Gatten der Ströme werdend.“

70, 2: *ubhe dyāvā kāvyenā vi çaçrathe* |
tejiṣṭhā apo maṅhanā pari vyata —

„Himmel und Erde hat er durch seine Weisheit von einander gelöst; in die hellstrahlenden Wasser sich gern gekleidet.“

---

[1]) Im ersten Teil ist die Mischung Somas mit Wasser nachgewiesen. Im Einzelnen ist oft nicht festzustellen, ob der himmlische oder irdische Soma gemeint ist. Man sehe IX, 12, 3; 14, 1; 21, 3.

82, 5: *tava vratam anv āpaḥ sacante* „deiner Satzung folgen die Wasser."
IX, 86, 12:

agre sindhūnāṃ pavamāno arṣati
agre vāco agriyo goṣu gacchati |
33. *rājā sindhūnāṃ pavate patir divaḥ*
ṛtasya yāti pathibhiḥ kanikradat |
sahasradhāraḥ pari ṣicyate hariḥ —

„an der Spitze der Ströme rinnt Pavamāna; an der Spitze der Vāc schreitet er voran unter den Rindern — es läutert sich der König der Ströme, des Himmels Herr; auf den Pfaden des Ṛta wandelt er donnernd. In tausend Strömen wird der goldene ausgegossen." v. 45 s. S. 305. Ferner v. 8:

rājā samudraṃ nadyo vi gāhate
apām ūrmiṃ sacate sindhuṣu çritaḥ |

„der König taucht in den Samudra, in die Ströme. Er folgt, in die Ströme gestellt, der Woge der Wasser." 89, 2:

rājā sindhūnām avasiṣṭa vāsaḥ
ṛtasya nāvam āruhad rajiṣṭhām |

„der König der Ströme kleidete sich in ein Gewand. Das bestlaufende Schiff des Ṛta bestieg er."

107, 15: *tarat samudraṃ pavamāna ūrmiṇā*; 16: *rājā devaḥ samudriyaḥ.* IX, 2, 3 u. s. w. Hierher gehört auch der S. 322, Anm. 1 erwähnte Vers X, 61, 16, wenngleich der Mond dort nicht ausdrücklich genannt ist; „es überschreitet der Weise die Wasser auf eigener Brücke."

v. IX, 15, 5 und ebenso IX, 86, 32 (*patir janīnām*) nennen Soma den ‚Gemahl der Ströme, der Wasser'. Die hierdurch ausgedrückte Anschauung tritt öfter in einem andern Bilde auf, das ihn zum ‚Stier',[1] die Wasser zu

[1] Das Bild hängt mit der früher (S. 338) erörterten Anschauung zu-

‚Kühen‘ macht. Wie ein Stier schreitet er inmitten der Herde, z. B.:

IX, 16, 6: *çūro na goṣu tiṣṭhati*

72, 4: *patir gavām pradiva indur ṛtviyaḥ*

96, 7: *antaḥ paçyan vṛjanemāvarāṇi*
ā tiṣṭhati vṛṣabho goṣu jānan |

„schauend auf die Wohnsitze unten steht er kundig da, ein Stier unter den Rindern.“ [1])

69, 4: *ukṣā mimāti prati yanti dhenavaḥ*

„es brüllt der Stier, entgegen gehen die Kühe.“

71, 7: *vṛṣā tripṛṣṭho anaviṣṭa gā abhi*

„der Stier dreier Welten brüllte den Rindern zu.“

9. *ukṣeva yūthā pariyann arāvīt*

„wie ein Stier die Herde durchwandelnd brüllte er; 110, 9: *yūthe na niṣṭhā vṛṣabho vi tiṣṭhase*; 32, 5; 34, 6; 89, 3 u. a.[2]) Man sehe auch den S. 311 citirten Vers VI, 44, 21: „du bist der Stier des Himmels.“ [3])

Er heisst X, 36, 8: *apām peru* ‚ein Befruchter der

---

sammen, die in Soma ein Thier sieht. Von den angeführten Versen ist besonders IX, 86, 43 in Betracht zu ziehen.

[1]) Wie der Gott so der Trank. Auf dem Opferplatz sind die Rinder die dem Saft zugesetzten Milchtränke und Wasser. Siehe Bergaigne I, 204. Auch hier sind die Stellen schwer zu scheiden, weil Rituelles und Mythologisches fortwährend wechselt.

[2]) Die Idee von dem Mondstier ist in vielen Versen der dunkeln und mystischen Hymne AV. IX, 4 zum Ausdruck gekommen. Einige Verse weisen sicher auf den Mond, z. B. der

22. *piçaṅgarūpo nabhaso vayodhā*
aindraḥ çuṣmo viçvarūpo na āgan |

Zu *aindraḥ çuṣmo* vgl., dass ṚV. IX, 85, 3 Soma *ātmendrasya* heisst.

[3]) Wie der Stier brüllt, so brüllen ihm die Rinder entgegen. IX, 80, 2; 107, 26; 101, 8 u. s. Indes sind nicht überall die Kühe die Wasser oder Wolken des Himmels. An verschiedenen Stellen sind es die Lieder (der Maruts) oder die Stimmen der Sänger,

Wasser', IX, 86, 36 *apāṃ gandharva.* „Hat er bei seiner Läuterung nicht in die nach dem Stier verlangenden, die weisse Milch geben, die Frucht gelegt," fragt IX, 19, 5.[1]) Darum wird der Mond im ṚV. und ganz besonders im Yajurveda *retodhā* genannt. ṚV. IX, 86, 39: *retodhā indo bhuvaneṣv arpitaḥ* „als Samenträger bist du, o Mond, in die Welten gestellt." Maitr. Saṃh. I, 6, 9 (100, 18): *rohiṇyāṃ paçukāmasyādadhyāt / somasya vā etan nakṣatraṃ yad rohiṇī / somo retodhā / reto 'smin dadhāti /*[2]) 10, 8 (149, 11): *vanaspatiṃ yajati / somo vai vanaspatiḥ / saumīr imāḥ prajāḥ / prajāsv eva rasaṃ dadhāti;* II, 2, 4 (18, 7): *somo vai retodhāḥ pūṣā paçūnāṃ prajanayitā / soma evāsmai reto dadhāti /*; Taitt. Saṃh. I, 7, 4, 5: *somasyāhaṃ devayajyayā suretāḥ reto dhiṣīyety āha / somo vai retodhās tenaiva reta ātman dhatte* u. s. w. Çat. Br. V, 1, 3, 7: *somo vai prajāpatiḥ / paçur vai pratyakṣaṃ somaḥ.* VI, 1, 3, 16: *prajāpatir vai candramāḥ.*

Die in diesen Yajustexten ausgesprochene Meinung, dass Soma Fruchtbarkeit verleihe, gehört, wie IX, 60, 4 und andere Verse zeigen, auch dem ṚV. an. „Bringe uns Samen, der Nachkommenschaft zeugt" *(prajāvad reta ā bhara)*; ferner

74, 5: *dadhāti garbham aditer upastha ā*
yena tokaṃ ca tanayaṃ ca dhāmahe //
86, 28: *tavemāḥ prajā divyasya retasaḥ /*[3])

---

[1])
kuvid vṛṣaṇyantībhyaḥ
punāno garbham ādadhat /
yāḥ çukraṃ duhate payaḥ //

[2]) I, 7, 4 (113, 5); 10, 5 (145, 12); II, 5, 1 (46, 11 ff.); III, 2, 5 (22, 12) etc. Çat. Br. VI, 1, 2, 4 s. S. 296.

[3]) Siehe auch IX, 10, 8.

Bei der Bezeichnung des Mondes als *retodhā* ist zu beachten, dass er im Avesta *gaocithra* „Stiersamen enthaltend" heisst. Yt. VII, 1. 3 u. s. Demnach wird die im Bundahisch aufbewahrte Sage, dass beim Tode des Stieres dessen Same im Mond bewahrt wird und aus diesem Samen verschiedene Arten der Thiere hervorgehen, teilweis auf einer alten Grund-

Es fällt ins Auge, dass zwischen diesen Vedaversen und den wunderlichen Aeusserungen der Upaniṣads, wonach der Mond den Menschen „herabregne", ein durch die Brāhmaṇas vermittelter Zusammenhang besteht. „O ihr Ṛtus!" sagt der vom Mond gefragte Ankömmling „aus dem leuchtenden, fünfzehnteiligen, schöpferischen, Manen enthaltenden[1]) (Monde), kommt der Same. Deshalb schafft mich in einen Erzeuger und durch den Erzeuger giesst mich in die Mutter."[2]) Wir haben es hier sicher mit Anschauungen zu tun, die auf volkstümlichem Boden erwachsen sind.

Der Herr der himmlischen Wasser gebietet natürlich über den Regen. ṚV. IX, 74, 3:

mahi psaraḥ sukṛtaṃ somyaṃ madhu
urvī gavyūtir aditer ṛtaṃ yate |
īçe yo vṛṣṭer ita usriyo vṛṣā
apāṃ netā ya itaūtir ṛgmiyaḥ ||

„reichlich ist die Speise, der wohlbereitete Somahonig; breit ist die Weide der Aditi für den, der nach der Ordnung geht, der über den Regen herrscht von hier, der rötliche Stier, der Führer der Wasser, der von hier aus hilft, der preiswürdige."

I, 91, 22: *tvam apo ajanayas tvaṃ gāḥ*
IX, 8, 8: *vṛṣṭiṃ divaḥ pari srava*
dyumnaṃ pṛthivyā adhi |

„Regen ströme vom Himmel,[3]) Reichtum von der Erde."

IX, 18, 5:

ya ime rodasī mahī saṃ mātareva dohate

---

lage beruhen. Siehe Spiegel, Er. Altertumsk. II, 70; Darmesteter, Orm. Ahr. § 125. 127. SBE. IV, S. 226[4].

[1]) Böhtlingk SBKSG. 1890, S. 77 des Separatabdrucks übersetzt „väterlich gesinnt."

[2]) Kauṣ. Br. Up. I, 2.

[3]) Cf. IX, 39, 2.

49, 1:

pavasva vṛṣṭim ā su no 'pām ūrmiṃ divas pari /
„durch deine Läuterung schaff uns Regen, vom Himmel her der Wasser Woge."

86, 21: *ayaṃ sindhubhyo abhavad u lokakṛt*
„er schaffte den Strömen freie Bahn." [1])

96, 3: *kṛṇvann apo varṣayan dyām utemām*
„Wasser schaffend, Himmel und Erde regnen lassend." [2])
Vgl. noch v. 14.

97, 17: *vṛṣṭiṃ no arṣa divyām*
108, 9: *vi koçaṃ madhyaṃ yuva*
10: *vṛṣṭiṃ divaḥ pavasva rītim apāṃ jinva* [3])
106, 9: *ā naḥ sutāsa indavaḥ*
punānā dhāvatā rayim /
vṛṣṭidyāvo rītyāpaḥ svarvidaḥ //

---

[1]) Darum heisst es von Soma in andrem Bilde, dass er den Kuhstall öffne:

IX, 86, 23: *soma gotram aṅgirobhyo 'vṛṇor apa* /
102, 8: *kratvā çukrebhir akṣabhir*
ṛṇor apa vrajaṃ divaḥ /

„Durch deine Einsicht mit strahlenden Augen öffnetest du des Himmels Stall." Vgl. noch 108, 6; 87, 3. 8. 9. oder IX, 90, 4, wo es heisst, dass er die Wasser ersiegt.

[2]) Durch Somas Beziehung zu den Wassern erklärt sich I, 23, 20: *apsu me somo abravīd antar viçvāni bheṣajā.* (X, 9, 6).

[3]) Man vergleiche die in Versen wie IX, 54, 1 (S. 326) liegende, anders geartete und doch auf dasselbe hinaus kommende Anschauung von dem durch die Maruts „gemolkenen" Ṛṣi oder Stier. Es erklärt sich dadurch, warum in andern Versen wie IX, 85, 9 unmittelbar nach dem Stier des Himmels des Himmels Milch genannt wird. In diesem Zusammenhange möge noch einmal an IV, 58, 5 „sie fliessen aus dem Meer in deinem Herzen" (S. 333) erinnert werden. Der Himmel oder Luftkreis ist das Pavitra, durch das der Mond seine Wasser läutert. IX, 86, 30 heisst es:

tvaṃ pavitre rajaso vidharmaṇi
devebhyaḥ soma pavamāna pūyase /
tvām uçijaḥ prathamā agṛbhṇata
tubhyemā viçvā bhuvanāni yemire //

„spült uns herbei, gepresste Tropfen, euch läuternd, Reichtum, mit regnendem Himmel, fliessendem Wasser, findend das Licht.“ Die durch die Seihe fliessenden Tropfen werden hier mit Regentropfen verglichen; die Worte *vṛṣṭidyāvo rītyāpaḥ* sind nur unter der Voraussetzung verständlich, dass der strömende Somasaft eine Nachbildung des herabrauschenden Regens sein soll. Die Regentropfen heissen darum 63, 27 auch selbst *pavamānāḥ*:

pavamānā divas pari
antarikṣād asṛkṣata /
pṛthivyā adhi sānavi //

„die P. strömten von Himmel und Luftraum auf der Erde Rücken.“ Vergleiche der durch die Seihe fliessenden Tropfen mit dem Regen sind daher nicht selten:[1])

IX, 41, 3 (S. 342):

çṛṇve vṛṣṭer iva svanaḥ
pavamānasya çuṣmiṇaḥ /

„Man hört wie Prasseln des Regens das (Zischen) des starken Pavamāna.“

89, 1: *divo na vṛṣṭiḥ pavamāno akṣāḥ*
„wie des Himmels Regen strömte P.“ 69, 9 u. s. w.

Bergaigne hat recht (I, 165) die Regenwasser von dem himmlischen Soma zu scheiden; diese Scheidung ist aber nicht immer durchgeführt (man sehe den soeben angeführten Vers IX, 63, 27); denn die Bilder wechseln und der Regen erscheint auch als Samen oder Harn des himmlischen Somastieres, des Ṛṣi, den die Maruts melken. Vgl. IX, 85, 10 (320. A. 3); 54, 1; 85, 9; 108, 11 (S. 326. 7).[2])

„Du, o S. P., läuterst dich für die Götter, auf dem Pavitra, in des Luftkreises Bereich. Dich ergriffen zuerst die eifrigen (Maruts, Vena's oder Gandharven; s. IX, 113, 3); dir neigten sich alle Wesen.“ IX, 12, 4. Der Mond heisst *sahasradhāra* oder *çatadhāra* mit Rücksicht auf die Wasser, die er strömen lässt.

[1]) Siehe Bergaigne I, 164.

[2]) Siehe noch Pischel, Ved. Stud. I, 87.

Weil Soma als *retodhā* Fruchtbarkeit gewährt, weil er ferner über den Regen gebietet, verleiht er alle Reichtümer des Himmels und der Erde, Nahrung, Speise, Rinder, Rosse u. s. w. Siehe z. B. IX, 45, 3; 49, 4; 52, 1; 57, 4; 61, 3; 69, 8. Es ist nicht nötig hierauf weiter einzugehen.

Soma heisst nicht nur der König der Wasser, ihr Besamer, ihr Stier; in andrem Bilde wird von dem Tropfen gesprochen, der in den Wassern wuchs.

IX, 85, 10:

apsu drapsaṃ vāvṛdhānaṃ samudra ā |

IX, 89, 2:

apsu drapso vāvṛdhe çyenajūto |

Gemeint ist der junge, zunehmende Mond.[1]) Ausserdem ist er als Sohn, als Junges der Wasser bezeichnet, als Jüngling, der unter den Kühen dahinschreitet.

IX, 61, 7:

etam u tyaṃ daça kṣipo
mṛjanti sindhumātaram |

„ihn schmücken die zehn Finger, den Sohn der Ströme."

IX, 97, 41:

mahat tat somo mahiṣaç cakāra
apāṃ yad garbho avṛṇīta devān |

V, 45, 9:

raghuḥ çyenaḥ patayad andho acchā
yuvā kavir dīdayad goṣu gacchan |[2])

s. S. 284, Anm. 1 resp. 279.

Çat. Brāhm. IV, 4, 5, 21 (391, 21): *devīr āpa eṣa vo garbha ity apāṃ hy eṣa garbhas* | *taṃ suprītaṃ subhṛtaṃ bibhṛteti* | *tad enam adbhyaḥ paridadāti guptyai* | *deva somaiṣa te loka ity āpo hy etasya lokas* u. s. w. ‚Göttliche Wasser, dies

---

[1]) Andere Stellen, in denen Drapsa den Mond bedeutet, s. S. 319.

[2]) Man sieht, dass *yuvā kavir goṣu, apsu drapso vāvṛdhānaḥ* und auch „*ekam akṣi*" (IX, 9, 4, *sa — nadyo ajinvad adruhaḥ* | *yā ekam akṣi vāvṛdhuḥ*) mythologische Synonyma für den jungen, zunehmenden Mond sind.

ist euer Spross' [1]) (sagt er); denn (Soma) ist der Spross der Wasser. ,Tragt ihn wohlgepflegt, wohlgenährt', damit übergibt er ihn den Wassern zum Bewahren. ,O Gott Soma, dies ist deine Welt.' Die Wasser sind seine Welt. Die Wasser tragen und nähren ihn im höchsten Himmel.' Ausserdem siehe IX, 31, 5:

tubhyaṃ gāvo ghṛtaṃ payo
babhro duduhre akṣitam /
varṣiṣṭhe adhi sānavi //

„dir gaben unversieglich Milch und Butter, o rötlicher, die Kühe auf dem breitesten Rücken."

9, 5: *tā abhi santam astṛtam*
mahe yuvānam ā dadhuḥ / *indum* —

„die (Flüsse) haben den überragenden, unüberwindlichen jugendlichen Mond zur Macht gebracht."

33, 5: *abhi brahmīr anūṣata*
yahvīr ṛtasya mātaraḥ /
marmṛjyante divaḥ çiçum //

„es brüllten entgegen die heiligen, jugendlichen Mütter der Ordnung. Sie putzen eifrig des Himmels Kind."

70, 1: *trir asmai sapta dhenavo duduhre*
satyām āçiraṃ pūrvye vyomani / —

„dreimal sieben Kühe molken ihm wirkliche Āçir im alten Himmel."

78, 3:
samudriyā apsaraso manīṣiṇam — abhi somam akṣaran /

„die Nymphen des Meeres strömten zu dem Weisen, zu Soma." [2])

86, 36: *sapta svasāro abhi mātaraḥ çiçum*
navaṃ jajñānaṃ jenyaṃ vipaçcitam /

---

[1]) Vāj. Saṃh. VIII, 26. Maitr. Saṃh. II, 13, 1 (151, 10): agniṃ yā garbhaṃ dadhire virūpās tā āpaḥ. —

[2]) Er heisst darum Çāṅkh. Gr. S. I, 9, 9 *janimant*, Āp. Gr. S. II, 5, 2 (S. 6) *janivid*.

„sieben Schwestern sind als Mütter um das Junge, neugeborene, edle, weise.“

X, 13, 5:

sapta kṣaranti çiçave marutvate
pitre putrāso apy avīvatann ṛtam |

„sieben strömen dem marutbegleiteten Jungen;[1]) den Vater liessen die Söhne das Ṛta verstehen.“

Aus der Hymne X, 123, deren 1. 2. Vers S. 322 erwähnt ist, gehört hierher v. 5:

apsarā jāram upasiṣmiyāṇā
yoṣā bibharti parame vyoman |
carat priyasya yoniṣu priyaḥ san
sīdat pakṣe hiraṇyaye sa venaḥ ||

„die Apsaras, zulächelnd dem Geliebten, die Frau trägt ihn im höchsten Himmel. Befreundet wandelte er in des Freundes Wohnsitzen; es setzte sich auf goldenen Fittich der Freund.“

Andere Personifikationen desselben Gedankens.

Die Anschauung, dass Soma als Mond der Sohn der Wasser sei, ist von einiger Bedeutung, weil sie die Vermutung anregt, dass unter einem Namen sich ebenfalls der Mondgott berge, unter

1.

Apāṃ napāt.[2])

Wir haben es hier mit einem Gott zu tun, dessen vorindische Herkunft unzweifelhaft ist. Wir besitzen über ihn

---

[1]) Siehe S. 354.

[2]) Die Abhandlung von G. de Rialle (Rev. de Ling. III 48 ff.) ist mir nicht zugänglich.

eine vortreffliche Abhandlung von **Windischmann**, die Spiegel nach dessen Tode in den „Zoroastrischen Studien“ herausgegeben hat.[1]) W. kommt darin zu dem Resultat, dass Veda und Avesta nicht nur hinsichtlich des Namens, sondern auch in Bezug auf das Wesen dieses Genius übereinstimmen, ein Resultat, das eins der gesichertsten Ergebnisse unserer Wissenschaft geworden ist und auch durch den von Gruppe[2]) erhobenen Widerspruch nicht berührt wird. Möglicherweise ist Apāṃnapāt's Name in einer Glosse des Hesych, auf die Paul de Lagarde[3]) hingewiesen hat, in den Worten *Νάπας ἡ κρήνη ἐπὶ τῶν ὀρῶν τῆς Περσίδος ἱστορεῖται ἡ φέρουσα τὰ ἄφοδε* enthalten; dann würde die Conception dieses Gottes auch nach diesem Zeugnis der indoiranischen Zeit angehören. Ihre Entstehung in einer so frühen Periode mythologischer Entwicklung[4]) macht es schwierig zu erkennen, von wo sie ihren Ausgangspunkt genommen hat. Daher sind die Ansichten über sie geteilt. Windischmann meint, dass der vedische Gott die in den Wassern der Flüsse, des Oceans, der Wolken befruchtend wirkende Wärme sei; die vedische Anschauung stelle mehr die Feuernatur des Genius in den Vordergrund, während die avestische mehr die Wassernatur betone. Dies Resultat ist, weil es der Anschaulichkeit entbehrt, nicht befriedigend. M. Müller[5]) versteht unter Apāṃ napāt die Sonne, Ludwig[6]) sagt in seinem Commentar über II, 35 ‚*apāṃ vatsa* ist der Name eines Sternes in der Jungfrau, entweder δ oder ϑ‘; die Mehrzahl der Forscher hält Apāṃ napāt für den

---

[1]) S. 177—186.

[2]) Die altgriech. Kulte I, 89.

[3]) Ges. Abh. 219.

[4]) v. Bradke ‚Dyaus Asura‘ S. 82 meint, dass Agni apāṃ napāt dem Pantheon der arischen Urzeit, also auch dem der vorzarathustrischen Eraner angehört habe.

[5]) Essays II² (übersetzt v. Franke), S. 74.

[6]) Comm. zu II, 35, 1 (vol. IV, No. 184, S. 181).

Blitz. So sagt z. B. PW s. v. *ap* (und danach Grassmann), wol auf die Autorität Sāyaṇas hin: ‚*apām napāt* oder *apāṃ garbhaḥ*, Sohn der Gewässer, heisst Agni, weil er aus den Wassern der Luft als Blitz entspringt.' In gleichem Sinne äusserte sich Darmesteter,[1]) ‚le ciel n'est point la seule patrie de l'éclair. Il naît du ciel, mais il naît des eaux de l'orage, il est *Apāṃ napāt* le Fils des eaux.' Spiegel,[2]) sieht „in Apāṃ napāt einen ziemlich unbestimmt gehaltenen Beaufsichtiger der himmlischen Gewässer, der in einem entfernten Hause wohnt und von da aus ihre Verteilung besorgte" u. s. w. Anders lautet die von Bergaigne vertretene Ansicht, I, 167: . . le fils des eaux identifié tour à tour à Agni et à Soma. Nous verrons du reste que ce fils des eaux peut représenter le soleil, dans lequel nous avons reconnu déjà une forme commune d'Agni et de Soma, mais qu'il représente surtout l'éclair dont l'identité avec Agni n'est contestée par personne . . . II, 17: L'idée que le feu est né des eaux de la nuée a d'ailleurs été fixée dans la formule Apāṃ napāt ‚le fils des eaux', qui est devenue une appellation consacrée d'Agni, et de plus, il est permis de le dire, un personnage divin que les poètes identifient, non seulement avec Agni lui-même, mais, comme nous le verrons, avec le feu liquide, c'est-à-dire, avec Soma, et aussi avec le dieu Savitṛ . . . III, 45: A cette occasion, je rappellerai qu'il (Savitṛ) reçoit aussi le nom d'Apāṃ napāt, ‚fils des eaux', et que ce nom désigne le feu céleste, principalement sous sa forme d'éclair.

Bergaigne's Deutung ist nicht glücklich, weil sie der Schärfe entbehrt.[3]) Er macht widerholt auf die Identität von Soma und Apāṃ napāt aufmerksam (II, 36. 37) und

---

[1]) Ormazd et Ahriman S. 34.

[2]) Arische Periode S. 193. Siehe auch Kuhn und Schleichers Beitr. IV, 455.

[3]) Im Manuel pour étudier le S. véd. heisst es deutlicher: s. v. Napāt: incarnation spéciale d'Agni envisagé comme fils des eaux (l'éclair né du nuage).

hätte sicher eine einheitlichere Erklärung für Apāṃ napāt gefunden, wenn nicht seine eigene Auffassung von Soma selbst als ‚feu liquide' oder ‚soleil' ihn zu einem irrigen Schluss geführt hätte.

Wenn wir die Apāṃ napāt gewidmeten Hymnen mustern,[1]) so findet sich nur eine einzige Stelle, auf die man seine Identifikation mit dem Blitz stützen könnte und auch gestützt hat, nämlich II, 35, 9:

apāṃ napād ā hy asthād upastham
jihmānām ūrdhvo vidyutaṃ vasānaḥ |
tasya jyeṣṭhaṃ mahimānaṃ vahantīr
hiraṇyavarṇāḥ pari yanti yahvīḥ ||

„der Sohn der Wasser ging ein in den Schooss der querliegenden, empor sich richtend und in den Blitz sich kleidend. Es wandeln umher die raschen, goldfarbigen, seine höchste Herrlichkeit tragend."

Wir sind durch einen früheren Abschnitt dieser Untersuchungen in den Stand gesetzt zu sagen, dass die Worte *vidyutaṃ vasānaḥ* nicht notwendig auf Agni als Gott des Blitzes zu beziehen sind. Die unstäte Natur des Blitzes ist seiner Entwicklung zu einer Gottheit überhaupt nicht günstig.[2]) Er wird am natürlichsten zu einer Waffe, zu einem Werkzeug in der Hand eines Gottes, wie Indra oder Thôr, der seinen Hammer schwingt. Vajra ist daher auch selten im

---

[1]) II, 35; X, 30; vielleicht auch III, 9; VII, 47; X, 45.

[2]) Stellen wie VIII, 89 (100), 9:

samudre antaḥ çayate
udnā vajro abhīvṛtaḥ |
bharanty asmai saṃyataḥ
puraḥprasravaṇā balim

„im Meer ruht, von Wasser umhüllt, der Donnerkeil. Vereint bringen ihm die vorwärts strömenden Tribut," sind, so viel ich sehe, vereinzelt. Oldenberg, ZDMG. XXXIX, 57, Anm. 3, verweist zu dieser Stelle auf Mahābh. ed. Calc. V, 328 ff.

Veda personificiert[1]) und der späteren Zeit ist der Blitz das Sinnbild des Wankelmuts:

nisarganiyataṃ yāsām
vidyutām iva cāpalam |

sagt der Kathāsaritsāgara.[2])

Auf diese theoretische Erwägung will ich indes nicht besonderen Nachdruck legen. Schwerer wiegt das Ergebnis der S. 342 angestellten Erörterung, derzufolge die Läuterung Somas als vom Blitz begleitet gedacht wird: Man vergleiche z. B. IX, 80, 1: „es läutert sich der Strom des männerschauenden Soma. Nach der Ordnung ruft vom Himmel er die Götter. Es blitzt unter Gebrüll Bṛhaspati's. Nicht vermochten Oceane die Pressungen zu fassen“ oder I, 105, 1: „es läuft der Mond in den Wassern wie ein Vogel am Himmel. Nicht findet man euern Ort, o goldgefelgte Blitze.“ Es würde also auch Vers II, 35, 9 nicht gegen einen Versuch, Apāṃ napāt für eine Form des Mondes zu erklären sprechen, wenn in ihm *vidyutaṃ vasānaḥ* mit Sicherheit „in Blitz sich kleidend“ hiesse. Aber das ist nicht der Fall; denn im ṚV. bedeutet *vidyut* nicht nur ‚Blitz‘, sondern auch ‚glänzend‘, so dass eine Uebersetzung wie ‚in ein glänzendes (Gewand, *atka*) sich kleidend‘ nicht ganz ausgeschlossen ist. Auch die nachher anzuführende Aeusserung des Avesta, dass der Glanz hin bis zum See wallte und Apām napāo ihn zu greifen wünschte, spricht zu Gunsten einer Blitznatur des Gottes nicht.

Es fehlt nun andererseits nicht an positiven Gründen, welche für die von mir ausgesprochene Ansicht, dass Apāṃ napāt ein Mondgott sei, eintreten. Diese Gründe bestehen in dem Parallelismus der Soma und Apāṃ napāt begleitenden Anschauungen, deren wichtigste eben die ist, dass Apāṃ

---

1) cf. AV. XI, 10. 18. 19. S. 345 und 368.

2) 19, 28 (III, 5, 28); S. 81 der Nirṇaya Sāgara Press ed.

napāt wie Soma ein Sohn, ein Junges der Wasser heisst. Wir dürfen nur einige der Verse von II, 35 mit den früher aus dem IX. Maṇḍala angeführten Stellen vergleichen, um die grossen Uebereinstimmungen wahrzunehmen. Man stelle z. B. neben IX, 9, 5; 33, 5 oder 78, 3 (S. 364) ṚV. II, 35, 4:

tam asmerā yuvatayo yuvānam
marmṛjyamānāḥ pari yanty āpaḥ |
sa çukrebhiḥ çikvabhī revad asme
dīdāyānidhmo ghṛtanirṇig apsu ||

„es umwandeln den Jüngling die ernsten Jungfrauen, ihn schmückend die Wasser. Mit hellen Strahlen leuchtet er unter uns, ohne Brennholz, mit Butter geschmückt prächtig in den Wassern.“ In dem einen Falle sind es Mütter, welche das Junge des Himmels (d. i. Soma) schmücken oder Apsaras des Meeres, die zu ihm eilen; in dem andern Falle sind es die jungfräulichen Wasser, die Apāṃ napāt schmückend umwandeln. Auch v. V, 45, 9 (S. 279 u. 363) „dahinwandelnd unter den Rindern (d. i. *apsu*) erglänzte der jugendliche Kavi (Mond)“ kann herbeigezogen werden. Seine Anschauungen stimmen mit denen des Apāṃnapāt-verses vollkommen überein.

Ebenso trifft im Einzelnen unser Vers mit dem, was die Mondlieder von diesem rühmen, zusammen. Der Mond heisst *ghṛtasnu* (S. 305), *svadhāvant* (335), *ūrjāṃ pati* (334), II, 34, 4 entsprechend *ghṛtanirṇij*. Mit den Worten *dīdāya apsu* deckt sich IX, 76, 1; 88, 5[b] *vṛthā pājāṅsi kṛṇute nadīṣv*[1]) *ā;* mit *çukrebhiḥ çikvabhiḥ* IX, 15, 5 *rukmibhir īyate çubhrebhir aṅçubhiḥ* u. s. f.

Hieraus lässt sich vermuten, dass Soma und Apāṃ napāt ihre Eigenschaften aus derselben Quelle herleiten und diese Vermutung gewinnt an Wahrscheinlichkeit, wenn wir noch andere Verse in Betracht ziehen; II, 35, 7:

---

[1]) cf. IV, 58, 5 S. 333.

sva ā dame sudughā yasya dhenuḥ
svadhām̐ pīpāya subhv annam atti |
so apām̐ napād ūrjayann apsv antar
vasudeyāya vidhate vi bhāti ||

„in dessen eigenem Hause eine Kuh reichlich milkt, der hat reichlich gemacht die Svadhā und isst treffliche Speise. Als Sohn der Wasser in den Wassern gedeihend strahlt er weit hin, dem Verehrer zum Glück.“

Man vergleiche zu Pāda *a*) die Verse IX, 31, 5; 33, 5; 70, 1; X, 123, 5 S. 364. 365, welche zugleich Parallelen für die Worte *subhv annam atti* bilden; zu Pāda *b*) und *c*) ausser dem Beiwort *svadhāvant* die S. 302 ff. genannten Somaverse und die Bezeichnung des Mondagni als *ūrjām̐ patiḥ*, zu Pāda *d*) die vielen vom Licht des Mondes sprechenden Verse, die S. 309 angeführt sind. Also auch dieser Vers passt zu allem, was der Veda über den Mond äussert.

Zu v. 9, der S. 368 besprochen ist, ist hier noch hinzuzufügen, dass die Worte *asthād upastham̐ jihmānām ūrdhvaḥ* sich noch einmal fast ganz gleichlautend widerfinden, nämlich I, 95, 5, also in einer Hymne, von der verschiedene Verse sich auf den Mond beziehen.[1]) Ferner können die

[1]) v. 4 s. S. 335; v. 9 S. 331. — v. 1 (S. 331) handelt von Mond und Sonne als den beiden Formen Agnis.

V. 5 dieses Liedes lautet:

āviṣṭyo vardhate cārur āsu
jihmānām ūrdhvaḥ svayaçā upasthe |

„offenkundig wächst der liebe in diesen (Wassern) heran, sich aufrichtend voll Pracht im Schooss der liegenden.“ In den Wassern wächst, wie wir S. 363 sahen, der Mond, der Wasser Spross. Und nun vergleiche man mit diesen Worten ṚV. II, 35, 11:

tad asyānīkam uta cāru nāma
apīcyam̐ vardhate naptur apām |
yam indhate yuvatayaḥ sam itthā
hiraṇyavarṇam̐ ghṛtam annam asya ||

„das Antlitz und das liebe Wesen des Sohnes der Wasser wächst (in diesen) heimlich, den die Jungfrauen vereint entzünden. Goldfarbene Butter ist seine Speise“ und mit X, 45, 5 (S. 338 und Anm.).

Worte *tasya mahimānam* vielleicht mit Vāj. Saṃh. VIII, 30 verglichen werden: *purudasmo viṣurūpa indur antar mahimānam ānañja dhīraḥ*, und mit den *hiraṇyavarṇā* (*yuvatayaḥ*) stelle man die *tejiṣṭhā apaḥ* (IX, 70, 2[c]), in die der Mond sich kleidet, zusammen. Darum bieten, auf den Mond bezogen, folgende Verse dem Verständnis keine Schwierigkeiten mehr:

II, 35, 14: *asmin pade parame tasthivāṅsam*
adhvasmabhir viçvahā dīdivāṅsam |
āpo naptre ghṛtam annaṃ vahantīḥ
svayam atkaiḥ pari dīyanti yahvīḥ ||

„den, der auf dem höchsten Orte steht,[1]) immerdar leuchtend auf unbestaubten Pfaden; dem Sohn Butter als Speise zuführend, umfliegen ihn selbst die raschen Gewässer in ihren Gewändern."

v. 8: *yo apsv ā çucinā daivyena*
ṛtāvājasra urviyā vibhāti |
vayā id anyā bhuvanāny asya
pra jāyante vīrudhaç ca prajābhiḥ ||

„der in den Wassern weithin strahlt mit reiner Göttlichkeit, heilig, in ewiger Jugend, seine Zweige sind die andern Wesen[2]) und die Pflanzen entstehen mit ihrer Nachkommenschaft (aus ihm)."

Von Soma wird in Uebereinstimmung damit gesagt (S. 359), dass von seinem himmlischen Samen die Menschen stammen; und dass er sowie hier Apāṃ napāt der Herr der Pflanzen sei, ist ein bekannter Gedanke, auf den uns ein späterer Abschnitt zurückführen wird. Also stimmt der ṚV. bezüglich Somas und Apāṃ napāt's in so vielen Dingen

[1]) Wenn Apāṃ napāt der Blitz wäre, könnte man von ihm kaum sagen, „dass er am höchsten Orte steht."

[2]) Vgl. dazu v. 2:

apāṃ napād asuryasya mahnā
viçvāny aryo bhuvanā jajāna ||

v. 6 heisst es, dass in ihm der Ursprung des Rosses sei.

überein, dass wir mit der Annahme, beide seien Personifikationen des Mondgottes, keinen kühnen Schritt tun.[1]) Ich behaupte darum nicht deren völlige Congruenz. Diese Annahme verbietet sich durch den vom Feuerkult handelnden 12. Vers unsers Liedes — vorausgesetzt, dass er ein alter Bestandteil davon ist:

asmai bahūnām avamāya sakhye
yajñair vidhema namasā havirbhiḥ |
saṃ sānu mārjmi didhiṣāmi bilmaiḥ
dadhāmy annaiḥ pari vanda ṛgbhiḥ ||

„ihm, dem nächsten Freunde unter den vielen Göttern wollen wir mit Opfern, mit Verehrung und Havis dienen. Ich schmücke seinen Rücken, suche mit Scheiten ihn zu gewinnen, versehe ihn mit Speise, huldige ihm mit Versen."

Hieraus würde sich ergeben, dass Apāṃ napāt — anders als Soma — in Gestalt eines Feuers verehrt wurde;[2]) doch ist die Stelle die einzige ihrer Art und darum mit Vorsicht zu benützen. Dass er in Blitzesgestalt herabgekommen gedacht wurde, könnte man aus v. 9 folgern, aber mit völliger Sicherheit geht auch das aus dem Verse nicht hervor. Sonst spielt Apāṃ napāt im Kult gar keine und in den Liedern eine sehr bescheidene Rolle; die Blüte seines Ansehens war entweder vorüber, als der ṚV. entstand, oder

---

[1]) Ludwig bemerkt V, S. 391 ganz richtig, dass man in Apāṃ napāt die abhimānidevatā Somas erblicken könne.

[2]) Er stünde dann der unter Agni Somagopā früher beschriebenen Form des Mondes näher als der durch Soma selbst ausgedrückten. Wenn in Vāj. Saṃh. VIII, 24 apāṃ napāt kein Appellativum ist, gehört auch dieser Vers hierher:

agner anīkam apa āviveça
apāṃ napāt pratirakṣann asuryam |
damedame samidham yakṣy agne
prati te jihvā ghṛtam uccaraṇyat

(Kāt. X, 8, 22).

lag im Wesentlichen ausserhalb derjenigen vedischen Stämme, in denen der Liederschatz des ṚV. seinen Ursprung hat. In der indischen Liturgie tritt Apāṃ napāt nur in einem Falle hervor, nämlich in der beim Holen der Vasatīvarīwasser gebrauchten Hymne X, 30. Wenn man sie mit den Liedern des IX. Maṇḍala vergleicht, so fällt auf, dass in ihr mehr und consequenter als dort die Beziehung zu den Wassern betont ist. Apāṃ napāt erscheint als ihr Sohn, als Herr und Spender der Wasser. Ich halte X, 30, wie auch II, 35 für Reste eines alten, an den Mond als Apāṃ napāt sich anknüpfenden Wasserkults,[1]) die man dem vedischen, so mannigfach zusammengeborgten Ritual an geeigneter Stelle einverleibte. Es ist kein Zufall, dass beim Wasserholen gerade Apāṃ napāt genannt und keine Somahymne angewendet wird. Einige der wichtigeren Verse des Liedes mögen hier folgen:

2. „O Adhvaryus, seid fertig mit dem Havis und nahet verlangend den verlangenden Wassern, auf welche herabschaut der rötliche Vogel.[2]) Giesst heut mit geschickter Hand die Welle ein.

3. Geht nach Wassern zu dem Samudra; den Sohn der Wasser verehret mit Havis. Der möge euch jetzt eine reine Welle geben. Presset ihm süssen Soma.[3])

---

[1]) Auf einen solchen weisen auch andere Einzelheiten hin. Man vgl. z. B. Maitr. Saṃh. II, 13, 1 (152, 1) *yāsāṃ devā divi kṛṇvanti bhakṣam* u. s. w.

[2]) Der Mond. Siehe IX, 38, 5 (S. 329); 85, 10 (S. 354); 71, 9:
divyaḥ suparṇo 'va cakṣata kṣām
somaḥ pari kratunā paçyate jāḥ //
97, 33: *divyaḥ suparṇo 'va cakṣi soma*
pinvan dhārāḥ karmaṇā devavītau
ferner, wie ich glaube, X, 114, 4.

[3]) S. S. 214. Ganz parallel ist VII, 47. Man vgl. z. B. den 2. Vers:
tam ūrmim āpo madhumattamaṃ vo
apāṃ napād avatv āçuhemā etc.

4. Der ohne Brennholz leuchtet in den Wassern, den die Weisen bei den Opfern verehren: Apāṃ napāt, mögest du süsse Wasser geben,[1]) an denen Indra zur Kraft erstarkt.

5. An denen Soma[2]) sich erfreut und ergötzt, wie an schönen Mädchen ein Mann, zu diesen Wassern, o Adhvaryu, gehe. Was du eingiessen wirst, reinige mit Pflanzen.

6. Es mögen dem Jüngling (Soma)[3]) sich die Jungfrauen neigen, wenn er verlangend den verlangenden naht. Es sind eines Gedankens und Herzens die Adhvaryus, die Erde und die göttlichen Wasser.

7. Der euch in der Gefangenschaft Freiheit brachte, der euch von grosser Schmach erlöste, dem Indra entsendet, o Wasser, eine süsse, gotterfreuende Welle.

8. Entsendet ihm die süsse Welle, der euer Spross ist, ein Brunnen voll Honig; die mit Butter beträufelte, bei den Opfern zu erflehende (Welle). Reiche Wasser, hört meinen Ruf.

9. Entsendet, o Ströme, die erfreuende, Indra zum Trank dienende Woge, die beide (Himmel und Erde) erhebt; den berauschenden, himmelgeborenen, dreifachen hin und her wandelnden Brunnen des Uçanas.[4])

10. Sie drängen dicht herbei, in zwiefachem Strome,

Maitr. Saṃh. I, 11, 3 (162, 3); II, 6, 7 (67, 18). Taitt. Saṃh. I, 8, 11; Vāj. S. X, 3; Çat. Br. V, 3, 4, 4 ff. u. s. w.

[1]) Man vgl. hierzu aus der Agni-Somagopā-Hymne IV, 58, deren erster und 5. Vers schon mehrfach genannt sind, noch die ganz parallelen Worte 11[cd.]:

apām anīke samithe ya ābhṛtas
tam açyāma madhumantaṃ ta ūrmim.

[2]) Hier steht Soma deutlich für Apāṃ napāt.

[3]) cf. hierzu V, 45, 9; IX, 9, 5; 78, 3 u. s. w.

[4]) Ich übersetze mit Ludwig „des Uçanas," weil IX, 87, 3 zeigt, dass dieser mythische Name dem ganzen Sagenkreise von der Auffindung des himmlischen Mondbrunnens angehörte.

sie gehen wie Räuber in geschlossener Reihe (?) o Ṛṣi, die Mütter, die Herrinnen der Welt, die Wasser verehre, die gemeinsam wachsenden von gleichem Ursprung.

13. Als die Wasser erblickt wurden herankommend, Butter, Milch und Honig bringend; im Geiste mit den Adhvaryus übereinstimmend, Indra gut gepressten Soma bringend,

14. Kamen sie herzu voll Reichtum und voll Leben. Setzet, o Adhvaryus, Freunde, sie hin. Stellt sie, o liebe, auf die Opferstreu; mit Apāṃ napāt euch vereinend.

15. Es kamen die Wasser verlangend zu dieser Opferstreu; bei dem Opfer liessen sich die Frommen nieder. O Adhvaryus, presset Indra Soma. So ward euch leicht das Götteropfer."

Man sieht, wie viele Züge dieses Liedes in Somahymnen widerkehren; namentlich lesen sich ausser v. 5 der 6. 8. 9. Vers wie früher besprochene Verse aus dem IX. Maṇḍala. Mit der Bezeichnung *madhva utsaḥ* ist das oben über Soma als Brunnen Gesagte zusammenzustellen: der am Himmel fahrende Mondbrunnen voll süssen Trankes war offenbar kein brahmanischer, sondern ein volkstümlicher und in den Anschauungskreis der vedischen Sänger übergegangener Glaube.

Keine Ausbeute gibt die Befragung der ṚV.-Verse, die ihn mit andern Göttern zusammen nennen.[1]) Dagegen sind

[1]) Zweimal (I, 22, 6; X, 149, 2) ist er neben Savitṛ so genannt, dass man einen von beiden Namen für ein blosses Appellativ halten könnte; dem stehen aber die Aufzählungen II, 31, 6 u. VI, 50, 13, welche beide Götter deutlich trennen, entgegen. X, 92, 13 steht er neben Pūṣan, also neben einem Sonnengott und Vāyu; mehrere Male neben ahir budhnya oder aja ekapād u. a. (I, 186, 5; II, 31, 6; VII, 35, 13); neben Trita II, 31, 6; V, 41, 10; neben Agni VI, 13, 3. Der letzte Vers hat noch am ehesten Anspruch auf Beachtung. Denn in ihm steht Agni mit Apāṃ napāt in fast derselben Verbindung wie I, 93, 4 mit Soma. Man vergleiche *sa — hanti vṛtram agne vipro vi paṇer bharti vājam| yaṃ tvaṃ — sajoṣā naptrāpāṃ hinoṣi* mit *agnīṣomā ceti tad vīryaṃ vāṃ yad amuṣṇītam avasaṃ paṇiṃ gāḥ.*

die Angaben des Avesta nicht ohne Wert. Auch in ihm erscheint Apãm napão, wie sein Name sagt, als Sohn der Wasser und wird häufig mit ihnen zusammen angerufen.[1]) Windischmann[2]) und Geldner[3]) haben die Ansicht ausgesprochen, dass an einer Stelle, Yt. 5, 72,[4]) der Name eine Lokalität bedeute; das ist aber weder mit Rücksicht auf die andern Angaben des Avesta noch an und für sich wahrscheinlich. Denn wie Geldner selbst hervorhebt, passen die Apãm napāṯ betreffenden Epitheta weder in den Zusammenhang noch in das Metrum. Daraus muss man folgern, dass mit den Worten *berezantem ahurem* ein auch die zwei Worte *apãm napātem* mitumfassender Einschub beginnt, und dass der eigentliche Text vor oder hinter *upa* unvollständig abschliesst. Dieser Stelle wohnt also keine Beweiskraft inne. Wichtiger als sie sind folgende Abschnitte:
Yt. 8, 4: *tiṣtrīm — yazamaidē — apãm nafedhraṯ haca cithrem.*
34: *apãm napāose tāo āpō*
spitama añuhe astvaitē
ṣōithrōbakhtāo vībakhṣaiti
vātasca yō darṣiṣ awzh
. . dātem ca hvarenō
aṣaonãm ca fravaṣayō [5])

---

[1]) Y. 1, 5; 6, 4; Yt. 2, 4. 5 u. s.

[2]) Zoroastr. Stud. 181.

[3]) KZ. XXV, 390[4].

[4]) *tãm yazata aṣavazdāo / puthrō pourudhākhṣtōiṣ / aṣavazdas ca thritas ca / sāyuzhdrōiṣ puthra upa berezantem ahurem khṣathrīm khṣaētem apãm napātem aurvaṯaspem.*

[5]) Das Metrum ist nicht in Ordnung. Geldner (KZ. XXV, 471) streicht *yō darṣiṣ* und das vorletzte *ca*; *hvarenō* übersetzt er durch ‚Frische.‘ *hvarenō* heisst aber Glanz und er ist nach Yt. 13, 65 *mazdadātem*, also wird *mazda* zu ergänzen sein. Wir vermissen ferner neben apãm napāt, vāta, hvarenō eine Erwähnung der Wasser. Diese muss in awzh (= āpas) stecken. Besser ist es vielleicht mit J 10 aiwizh (= adbhis) zu lesen ‚der Wind mit den Wassern.‘

„es verteilt, o Spitama, Apãm napāṭ für die lebende Welt die Wasser über die Länder [und der Wind der heftige mit den Wassern und der mazdageschaffene Glanz und die Fravaṣis der Gerechten].[1])

19, 51: *aētaṭ hvarenō frapinvata*
avi zrayō vourukaṣem
ādim hathra hangeurvayaṭ
apãm napāo aurvaṭaspō
taṭ [ca] izyēiti apãm napāo [aurvaṭaspō]
aētaṭ hvarenō hangrefṣānē
yaṭ ahvaretem . . .
bunē[2]) *zrayanhō gufrahē*
bunē jafranãm vairyanãm
berezantem ahurem khṣathrīm
khsaētem apãm napātem
aurvaṭaspem yazamaidē
arṣānem zavanōsum
yō nerēuṣ dadha yō [nerēuṣ][3]) *tataṣa*
yō upāpō yazatō
sruṭ-gaoṣōtemō [asti] yēzimnō

„dieser Glanz wallte hin zum See Vourukaṣa, da erfasste ihn alsbald A. N., der mit schnellen Rossen fahrende. (Denn) so wünscht Apãm napāṭ: diesen Glanz will ich ergreifen; den unfassbaren (?) in dem Grunde des tiefen Seees, in dem Grunde der tiefen Schlünde. Den hohen Herren, den frauenbegleiteten,[4]) den leuchtenden Apãm napāṭ, mit schnellen Rossen, verehren wir, den starken, den Helfer für den

---

[1]) Ich bezweifle, dass die hier eingeklammerten Worte überhaupt hierher gehören.

[2]) So mit Geldner und Bartholomae.

[3]) Nach Geldner, Drei Yaṣt S. 40, ist das zweite nerēuṣ zu streichen.

[4]) Er heisst nicht überall *kṣathrya.* Die Ableitung des Wortes von *kṣathri* ‚Frau' geht von Windischmann aus (S. 178), der an der Tautologie khṣaētem und khṣathrīm, im Fall man letzteres gleich khṣathriyem setzt,

Rufenden, der Menschen schuf und gestaltete, den in den Wassern wohnenden Gott, der am ehesten hört, wenn er verehrt wird."

Schon Windischmann hat bemerkt, dass die an dem untergeordneten Yazata Apãm napāṭ haftende Schöpfung des Menschen im Widerspruch mit der sonstigen Schöpfungstheorie Irans steht und als ein Stück altarischer Mythologie in den zarathustrischen Glauben hineinragt.[1]) Sie beweist, dass A. N. nicht immer in dieser bescheidenen Stellung gestanden haben kann und wird sofort verständlich, wenn wir in Apãm napāṭ einen alten Mondgott sehen. Der Mond (māoṅh) heisst im Avesta ‚*gaocithra*' Stiersamen enthaltend, sein Licht bewirkt nach Yt. 7, dass die Pflanzen wachsen, er verleiht Reichtum und Wohlfahrt. Wenn er hier ein Schöpfer der Menschen genannt wird, so stimmt das mit den Worten des ṚV. *bhuvanā jajāna* (S. 372) und mit dem, was der ṚV. von Soma sagt (S. 313. 359) überein. Ein nicht bedeutungsloses Wort ist das ihm beigelegte *aurvaṭaspa.* Im ṚV. heisst er *āçuheman,*[2]) gedankenschnelle Stiere ziehen ihn ṚV. I, 186, 5. *aurvaṭaspa* ist nur ein Beiwort der Sonne und Apãmnapāṭ's. Auch dies spricht dafür, natürlich ohne etwas zu entscheiden, dass er der Mondgott ist; denn dem Monde kommen am ersten nächst der Sonne schnelle Rosse zu. Seine Bezeichnung als kṣathrya „mit Frauen versehen" erinnert an die Jungfrauen ṚV. X, 30, 5. 6, die sich ihm neigen, an denen sich Soma erfreut, die Apãmnapāt's wie Somas Mütter sind.

Wir finden also eine Reihe von Anzeichen, welche

Anstoss nahm. So ist es denn auch von andern gefasst worden z. B. von Wilhelm, der (contribution à l'interpr. Muséon 1885 S. 17) sagt: aux nombreuses femmes. Darmesteter, the lord of females. Dazu passt die Bezeichnung *arṣan.*

[1]) S. 180.

[2]) II, 31, 6; 35, 1; VII, 47, 2; Maitr. Saṃh. I, 11, 1 (162, 3) u. s.

alle auf Apāṃ napāt als Mondgott hinweisen und, wie ich glaube, die Ansicht ausreichend begründen, dass der indoiranische Gott Apāṃ napāt eine Form des Mondgottes, der *candramā apsu* ist. Das von ihm hier gezeichnete Bild wird, wie ich hoffe, richtiger sein als alle andern von ihm früher entworfenen; bei der Spärlichkeit und Sprödigkeit des Materials ist eine absolute Sicherheit der Beweisführung allerdings nicht gegeben.[1])

2.

Sarasvant.

Wie Apāṃ napāt zu den Wassern, steht Sarasvant zur himmlischen Sarasvatī in naher Beziehung. Das PW. sagt von ihm, dass es der Name eines zu den Göttern des oberen Gebietes gezählten Bewahrers der himmlischen Wasser sei, der durch Regen und Bäche Fruchtbarkeit schenkt. Bergaigne meint I, 144: l'oiseau Agni peut être tantôt le soleil, tantôt l'éclair. Sous le nom de Sarasvat, c'est, ainsi que nous le verrons, Agni qui est appelé au vers I, 164, 52, l'oiseau divin . . . und II, 47: l'oiseau divin qui est à la fois le foetus des eaux et des plantes, et qui ne peut être par conséquent qu'Agni ou Soma, reçoit au vers I, 164, 52, le nom de Sarasvat, auquel correspond le féminin Sarasvatī, nom de la rivière céleste par excellence.

Ich glaube, dass nach meinen bisherigen Ausführungen sich der Charakter dieses Gottes schärfer bestimmen und S. sich direkt mit Apāṃ napāt, Agni Somagopā oder Soma identificieren lässt. Wenn wir den wichtigsten Vers, ṚV.

[1]) Aus diesem Apāṃ napāt, „dem Mond als Sohn der Wasser“ hat sich die Gestalt Hiraṇyagarbhas, deren mythologischer Hintergrund aus X, 121 noch ersichtlich ist, entwickelt.

I, 164, 52 ins Auge fassen, so zeigt sich die Uebereinstimmung aller wesentlichen, Sarasvant dort beigelegten Eigenschaften mit denen, welche vorher als dem Mondgott charakteristisch hervorgehoben sind, in eindrücklicher Weise.

divyaṃ suparṇaṃ vāyasaṃ[1]) *bṛhantam*
apāṃ garbhaṃ darçatam[2]) *oṣadhīnām* /
abhīpato vṛṣṭibhis[3]) *tarpayantam*
sarasvantam avase johavīmi[4]) //

„Sarasvant rufe ich zu Hilfe, den himmlischen schöngefiederten gewaltigen Vogel, den Spross der Wasser, den ansehnlichen unter den Pflanzen, der zur rechten Zeit mit Regen erquickt.“ Abgesehen von der allen dreien gemeinsamen Eigenschaft „Sohn der Wasser“ zu sein, heisst (*divya*) *suparṇa* auch Apāṃ napāt X, 30, 2; Soma IX, 71, 9; 85, 11; 97, 33. Soma herrscht, wie gezeigt, über den Regen; Apāṃ napāt wird X, 30, 4 aufgefordert, die süssen Wasser zu geben[5]) und nach dem Avesta verteilt er die Wasser an die Länder; Sarasvant erquickt mit Regen. Dass die Worte *darçatam* oder *vṛṣabham oṣadhīnām* ganz besonders auf einen mit Soma identischen Gott weisen, brauche ich nicht hervorzuheben.

Nicht ausser Acht zu lassen ist, dass dieser selbige hier besprochene Vers Taitt. Saṃh. III, 1, 11 steht und ihm

---

[1]) AV. VII, 39 liest *payasam* für *vāyasam*.

[2]) l. c. besser *vṛṣabham*. So auch Taitt. Saṃh. III, 1, 11°.

[3]) l. c. *vṛṣṭyā*.

[4]) l. c. *ā no goṣṭhe rayiṣṭhāṃ sthāpayāti*.

[5]) *madhumatīr apo dāḥ*. Man vergleiche zu diesen Worten auch den Vers ṚV. VII, 96, 5. Nir. X, 24 u. s:

ye te sarasva ūrmayo madhumanto ghṛtaçcutaḥ
tebhir no ’vitā bhava //

und dazu wider S. 333 das von Agni Somagopā Gesagte

etā arṣanti hṛdyāt samudrāt

oder IV, 58, 11 S. 375.

dort zwei an Sinīvālī, also an die eine der Mondphasen gerichtete Verse folgen. Weiter stimmt damit überein, dass Tāṇḍya Mahābr. XVI, 5, 15 gesagt wird, Sarasvant sei *svargo lokaḥ*, wozu der Commentar aus einem andern Brāhmaṇa die Worte anführt: *amāvāsyā vai sarasvatī paurṇamāsaḥ sarasvān.*[1]) Dieser Deutung entspricht ferner, wenn man auf die sich darbietende Ableitung von *saras* etwas geben darf, auch die Etymologie; denn der mit Saras, Wasser, versehene Gott erinnert an die früher erwähnten Eigenschaften des Mondes *ghṛtasnu*, *svadhāvant*, *ūrjāṃ patiḥ* und erklärt uns, warum ṚV. VII, 96, 6 zu Sarasvant gesagt werden kann:

pīpivāṅsaṃ sarasvataḥ
stanaṃ yo viçvadarçataḥ |
bhakṣīmahi prajām iṣam ||

„möchten wir uns erfreuen an der schwellenden Brust Sarasvants, der allsichtbar ist; erfreuen an Kindern und Labung." Die „schwellende Brust Sarasvants" vergleicht sich dem „Meer im Herzen" Agni Somagopās, dem „Payas des Ṛṣi", dem Melken des tausendfach strömend lassenden Stieres u. a. mythologischen Ausdrücken, die ich früher besprochen habe.[2]) Ebenso werden die (wegen der Verbindung mit Sarasvatī sicher auf Sarasvant zu beziehenden) Worte *sa vāvṛdhe naryo yoṣaṇāsu vṛṣā çiçur vṛṣabho yajñiyāsu* (VII, 95, 3) verständlich, wenn wir in ihm den Mondgott sehen; Sāyaṇa irrt, wenn er von Vāyu spricht.

Mit Sarasvant steht Sarasvatī, wie man sich aus VII, 95. 96 überzeugen kann, in enger Verbindung. Sarasvatī

---

[1]) Die Verse AV. VII, 40, 1. 2 sind farblos und hier nicht berücksichtigt worden.

[2]) AV. IX, 4, 9 wird von dem bald als Sonne bald als Mond gedachten Stier gesagt *daivīr viçaḥ payasvān ā tanoṣi tvām indraṃ tvām sarasvantam āhuḥ*. Die letztere Bezeichnung erklärt sich jetzt leicht. Dem Grund seiner Identifikation mit Indra werde ich an andern Orten nachzugehen haben.

heisst daselbst „die himmlische der Ströme“ und hat ersichtlich die Bedeutung nicht nur eines irdischen Stromes, des heiligen Flüsschens des Mittellandes, sondern auch einer Genie dieses Stromes, ihres Vorbildes am Himmel. Darum ist mir unzweifelhaft, dass mit Sarasvatī nicht eine Mondphase bezeichnet sein kann, wie der genannte Commentar meint, sondern nur der marutbefreundete,[1]) himmlische Strom, welcher zur Regenzeit sein Wasser ausgiesst, die Milchstrasse. Dies führt mich zu dem letzten Punkt dieses Kapitels, zu

3.

Drapsa und Añçumatī.

Ich habe von den den Mond als Tropfen bezeichnenden Stellen eine umfangreichere bisher übergangen, weil die einzelnen in ihr enthaltenen Anschauungen erst durch das Vorausgeschickte ihre Aufklärung erhalten. Es ist die kleine, einem Indralied eingefügte Hymne VIII, 85 (96), 13—15:

ava drapso añçumatīm atiṣṭhat
iyānaḥ kṛṣṇo daçabhiḥ sahasraiḥ |
āvat tam indraḥ çacyā dhamantam
apa snehitīr nṛmaṇā adhatta ||
14. *drapsam apaçyaṃ viṣuṇe carantam*
upahvare nadyo añçumatyāḥ |
nabho na kṛṣṇam avatasthivāṅsam
iṣyāmi vo vṛṣaṇo yudhyatājau ||

---

[1]) VII, 96, 2: *sā no bodhy avitrī marutsakhā.* Maruts und Sarasvatī sind zusammen III, 54, 13 genannt, Maruts, Sarasvatī, Bṛhaspati V, 43, 10—12. Maitr. Saṃh. III, 16, 2 (184, 12) *sarasvatī saha rudrair na āvīt.* (Der Name Paruṣṇī scheint V, 52, 9 auf sie übertragen). Bergaigne I, 326. Oben S. 115.

15. *adha drapso aṅçumatyā upasthe*
adhārayat tanvaṃ titviṣāṇaḥ |
viço adevīr abhy ācarantīḥ
bṛhaspatinā yujendraḥ sasāhe ||

Aṅçumatī als Flussname kommt im ṚV. nur an dieser Stelle vor und hat der Exegese erhebliche Schwierigkeiten bereitet. Mir scheinen die bisherigen Erklärungsversuche nicht ausreichend zu sein; ich will anstelle einer Kritik meine eigene Auffassung darlegen.

Es kann nach dem früher Bemerkten nicht zweifelhaft sein, dass VI, 44, 22 der mit Indras Hilfe über seine Feinde siegreiche Tropfen der Mond ist, der Gefährte Indras, den wir mit diesem im Bunde den Paṇi besiegen und andere Taten verrichten sehen. Darum wird der Tropfen auch hier der Mond sein und der „schwarze Tropfen", wie Ludwig[1]) erkannt hat, der in Verfinsterung befindliche Mond[2]); die ihn begleitenden Zehntausende, sind dann, wie ich meine, sein Strahlenkranz.[3]) Indra, die Maruts, die den Mond sonst geleiten und in der Regenzeit ihm beistehen, ruft der Sänger auch hier zur Hilfe an. Aṅçumatī „der strahlenreiche Strom" ist die Milchstrasse, an deren Rand der Mond in die Finsternis eintritt, in deren Mitte diese vorüber ist. Ich übersetze diese Verse demnach so:

„Es ging der Tropfen in die strahlenreiche ein, verfinstert (schwarz) dahinwandelnd mit Zehntausenden. Es half Indra dem schnaubenden[4]) mit Kraft; mannesmutig entfernte er die Feinde.[5])

---

[1]) III, 202; V, 188; Sonnenfinsternisse S. 5.

[2]) Der Mond führt in den Brāhmaṇas mehrfach die Bezeichnung Vṛtra. Den Grund davon werde ich weiter unten besprechen.

[3]) cf. IX, 86, 40 sahasrabhṛṣṭiḥ. Oder ‚angefleht von Zehntausenden'?

[4]) Das ‚Donnern, Brüllen' gilt als Eigenschaft des Mondes, wie sich S. 346 zeigte, zu einer besonderen Zeit. Es ist ihm auch hier, obwol es hier keine Bedeutung zu haben scheint, beigelegt.

[5]) Die Bedeutung von *snehiti* ist nicht gesichert.

Ich sah den Tropfen . . .[1]) wandeln, am Ufer des strahlenreichen Stromes, hinein ihn tauchen, einer schwarzen Wolke gleich. Ich flehe zu euch, o Männer (Maruts), kämpfet um Sieg.

15. Da erhielt der Tropfen im Schoosse der Strahlenreichen, erglänzend, seinen Leib. Die ungöttlichen andringenden Stämme besiegte Indra mit Bṛhaspati im Bunde.“

Wenden wir uns jetzt zu einer andern, bisher unbeantworteten Frage:

H. Warum heisst der Mond ‚Pavamāna‘?

Es hat sich früher gezeigt, dass der durch die Seihe gehende Somasaft ‚pavamāna‘ genannt wird. Es bleibt die Frage zu beantworten, was dieses Beiwort bedeutet, wenn es auf Gott Soma bezogen wird. Wir finden die Antwort in dem Vorausgehenden schon zum Teil enthalten. Gott Soma Pavamāna ist der Freund Indras, Vāyus, der Maruts, der Herr der Wasser, der Regen spendet. Soma Pavamāna's Wirksamkeit wird also in derselben Jahreszeit, der jene Götter vorwiegend angehören, sich entfalten: der sich läuternde König ist der Mondgott, der sein Regenwasser, das wahrste Ambrosia, durch die Himmelsseihe fliessen lässt.

---

[1]) *viṣuṇe* ist unklar. Sāy. sagt *viṣvagañcane sarvato vistṛte deçe | yad vā viṣuṇo viṣamaḥ | viṣame parair adṛçye guhārūpe deçe carantaṃ parito gacchantam.* PW: „abseits.“ Ludwig „im Weiten.“ Mir ist dies zu farblos. Ein Comm. (siehe PW.) gibt an, dass *viṣuṇa* auch Aequinoktium bedeuten könne. Sollte es hier eine derartige Zeitbestimmung sein?

Auf die Regenzeit folgt der Herbst. Mit seinem hellen Mond- und Sternenglanz steht er im Gegensatz zur langen Nacht der Regenzeit. Mythologie ist Dichtung und an die Dichter, wären es auch die einer späteren Zeit, müssen wir uns wenden, wollen wir die Mythologie verstehen, wollen wir die Anschauungen lebendig sehen, welche sich in bestimmten Göttertypen niedergeschlagen haben. Der Herbst mit seinem Mondesglanz und den sternenklaren Nächten ist ein Lieblingskind der indischen Sänger. *çaradindusundararucis — sā me girāṃ devī* heisst es Sāh. Darp. 1 von Sarasvatī, „deren Glanz wie der Herbstmond lieblich ist.“ Ebendort (§ 283 S. 130) wird der Herbst, der die Regenzeit vertrieben hat und im Glanze des Mondes strahlt, mit Rāma verglichen, der das zehnköpfige Ungeheuer besiegte.[1]) Mahābh. III, 182, 11. 12 (ed. Bomb.) wird von den mondhellen Nächten des Herbstes gesprochen:

vimalākāçanakṣatrā çarat teṣāṃ çivābhavat —
dṛçyante çāntarajasaḥ kṣapo jaladaçītalāḥ
grahanakṣatrasaṅghaiç ca somena ca virājitāḥ ||

Kum. Saṃbh. 7, 26: *paryāptacandreva çarattriyāmā.* Raghuv. 15, 54: *mahaujasā saṃyuyuje çaratkāla ivendunā (agastyena).* Ṛtusaṃh. III, 7. 21. 22. Brahmavaivartapur.[2]) scheint das Gesicht Kṛṣṇas: *çaratpārvaṇacandrābhaṃ sudhāpūrṇānanam.* In der schönen Schilderung des Herbstes Viṣṇupur. V, 10 heisst es v. 7:

tārakāvimale vyomni rarājākhaṇḍamaṇḍalaḥ |
candraç caramadehātmā yogī sādhukule yathā ||

es leuchtete der Mond mit voller Scheibe am sternenhellen Himmel, wie ein Yogin im Kreise der Guten mit seinem letzten Körper und Geist.[3])

---

[1]) *utkhāya gāḍhatamasaṃ ghanakālam ugram*
rāmo daçāsyam iva saṃbhṛtabandhujīvaḥ.

[2]) Stenzler, Brahmavaivartap. spec. S. 22, v. 10.

[3]) Comm. *caramau dehātmānau sthūlasūkṣmadehau yasya so 'khaṇḍaprakāço yogī yathā.*

Dieser dem dichterischen Sinn der Nachwelt bedeutungsvoll erschienene Gegensatz zwischen Regenzeit und Herbst hat sicher auch auf das Gemüt der vedischen Vorzeit seinen Eindruck nicht verfehlt. Den Ausdruck dieser Empfindungen haben wir in den Pavamānaliedern des IX. Maṇḍala, die ihre Verwendung bei der Pressung und Läuterung der Pflanze fanden, die als irdischer Repräsentant des Mondgottes galt. Sie behandeln die Läuterung des himmlischen, nach der Regenzeit wider im vollsten Glanze strahlenden Mondes. Sein Aufgehen nach langer Finsternis bedeutet das Ende der Regenzeit. Man könnte diese Lieder eine Sammlung von Mondfestliedern nennen, sie verteilen sich unter Dichter verschiedener Zeiten und Geschlechter und beweisen durch ihre Zahl die Verbreitung der dem Mond, dem Gott der Wasser, wie dem Besieger der Finsternis geltenden Feier oder Feiern. Man könnte zum Vergleich an das Viṣṇuprabodhafest denken, das in späterer Zeit am 26. Oktober (am 11. Tage in der Lichthälfte des Kārttika) zu Ehren Viṣṇus gefeiert wurde, der nach viermonatlichem Schlafe sich von seinem Lager erhebt. Aehnliche, nur durch den verschiedenen Charakter des Mondgottes abgeänderte Bedeutung wird auch dieses Mondfest oder eins dieser Mondfeste gehabt haben.

So wird erklärlich, warum in Somas Bereich Sonne und Sterne stehen. Mit Blitz und Donner, mit Indra und den Maruts im Bunde verscheucht er die Finsternis und gibt neues Licht; er verleiht der Sonne neuen Glanz und heisst die Sterne wider leuchten.

IX, 28, 5: *eṣa sūryam arocayat*
36, 3: *sa no jyotīṅṣi*[1]) *pūrvya*
pavamāna vi rocaya |
37, 4: *arocayat* | *jāmibhiḥ sūryaṃ saha*

---

[1]) d. h. Sterne.

42, 1: *janayan rocanā divo janayann apsu sūryam*
85, 9: *arūrucad vi divo rocanā*[1]) *kaviḥ* /
86, 22: *sīdann indrasya jaṭhare kanikradan*
nṛbhir yataḥ sūryam arohayo divi //
29: *tava jyotīṅṣi pavamāna sūryaḥ* /
VI, 39, 3. 4 (S. S. 313); IX, 23, 2; 35, 1; 49, 5; 50, 5; 59, 4; 61, 16; 63, 7; 66, 24. 25; 96, 5; 97, 31. 41; 107, 7; 110, 3.

Wenn nach der Erzählung des Mahābhārata beim Quirlen des Oceans mit dem Mandara durch Götter und Asuras ein Feuer entsteht, das Indra mit Wolkenwasser löscht, wenn alle Säfte der gewaltigen Bäume und Pflanzen ins Meer fliessen und aus seinem mit trefflichsten Säften gemischten und zu Butter gerinnenden Wasser sich nach erneuter Anstrengung der Götter der hunderttausendfachstrahlende, kaltstrahlende Soma (Mond), nach ihm Çrī mit schönem Gewande erhebt, so hat die spätere Zeit mit dieser Schilderung der Aufeinanderfolge von Grīṣma, Varṣāḥ und Herbst die Anschauungen des Ṛ V. zwar dichterisch vervollkommnet, sie aber im Wesentlichen unverändert beibehalten.

I. Soma giriṣṭhā.

Es wurde im ersten Teil dieses Buches (S. 60) bemerkt, dass nicht alle Stellen, die von Soma als Bergbewohner sprechen, damit die Pflanze meinen. Wegen des tiefgreifenden Parallelismus zwischen Gott nnd Pflanze ist es schwer im einzelnen Fall zu entscheiden, was von beidem gemeint ist. Nach meiner Ansicht ist hierher zu ziehen:

---

[1]) Des Himmels Lichter.

IX, 85, 10 (s. S. 354):
„am Himmelsgewölbe melken die süsszungigen Freunde (Maruts) den in den Bergen wohnenden Stier," und vielleicht auch IX, 95, 4:

taṃ marmṛjānaṃ mahiṣaṃ na sānau
aṅçuṃ duhanty ukṣaṇaṃ giriṣṭhām |

„sie melken den Schoss, den Stier, der in Bergen wohnt, der einem Büffel gleicht, der gereinigt wird, auf die Seihe."[1]) Doch ist auf diesen zweiten Vers, den man auch auf die Pflanze beziehen könnte (besonders, wenn man IX, 62, 4 zum Vergleich herbeizieht), kein grosser Wert zu legen.

Nachdem durch die früheren Abschnitte festgestellt ist, dass Soma im ṚV. den Mond bedeutet, wird es keine Schwierigkeit mehr haben, auch dem Worte *giriṣṭhā*, wenn es auf König Soma angewendet wird, die richtige Bedeutung zuzuweisen. Am Anfang des 4. Aktes der Çakuntalā[2]) heisst es, dass der Mond seinen Fuss auf den Gipfel des die Erde tragenden Sumeru setze. Von Sūrya wird ṚV. I, 191, 9 gesagt *udapatat parvatebhyaḥ*, Viṣṇu wird I, 154, 2. 3 *giriṣṭhā* und *girikṣit* genannt: es kann nicht befremden, auch den Mondgott im ṚV. als *giriṣṭhā* bezeichnet zu sehen.[3])

---

[1]) *sānu* = Seihe s. S. 203.

[2]) ed. Pischel S. 75:
pādanyāsaṃ kṣitidharaguror mūrdhni kṛtvā sumeroḥ
krāntaṃ yena kṣayitatamasā madhyamaṃ dhāma viṣṇoḥ
so 'yaṃ candraḥ patati gaganād alpaçeṣair mayūkhaiḥ. —

[3]) Vielleicht gehört hierher noch IX, 82, 3 (s. S. 56. 60) und I, 187, 7:
yad ado pito ajagan
vivasva parvatānām |
„als du von dort, o Trank, kamst, Licht der Berge." Doch ist die Uebersetzung unsicher.

K. Soma oṣadhipati.

Der Parallelismus zwischen Gott und Pflanze reicht noch weiter. Der Mond ist Herr des Wachstums, also auch der Kräuter, die Somapflanze die vornehmste unter ihres Gleichen. Im Viṣṇupurāṇa z. B. heisst es I, 22, 2, dass Brahman den Mond (Soma) einsetzte zum Herrn über Sterne, Planeten, Brahmanen, über Pflanzen, über Opfer und Kasteiungen.[1]) Das Vāyupurāṇa sagt XXVII, 37, dass Soma der Mond sei und sein Atem die Schar der Pflanzen.[2]) Kum. Saṃbh. VII, 1 wird er *oṣadhīnām adhipa* genannt. Raghunandana's Smṛtitattva gibt in XII eine Schilderung der Götter; ich habe mir notirt, dass dort von einem *gauravarṇaḥ pumān saumyaḥ sarvauṣadhisamanvitaḥ*, *nakṣatrādhipatiḥ saumyaḥ* gesprochen wird.

Diese später gang und gäbe Ansicht[3]) wird von den Brāhmaṇas geteilt. Ich führe aus dem Çat. Br. XII, 1, 1, 2 die Worte an: *candramā vai brahmā somo vai candramāḥ saumyā oṣadhayaḥ.* Zahlreicher sind die Stellen, die eben nur von *oṣadhayaḥ saumyaḥ*[4]) reden, ohne dass dieser Soma ausdrücklich als *candramas* bezeichnet ist. Da die Brāhmaṇas aber immer die Identität von Soma und Mond betonen, ist die

---

[1]) *nakṣatragrahaviprāṇāṃ virudhāṃ cāpyaçeṣataḥ /*
somaṃ rājye 'dadad brahmā yajñānāṃ tapasām api //

Dazu ist zu vergleichen AV. XII, 3, 31: *oṣadhīr — yāsāṃ somaḥ pari rājyaṃ babhūva.*

[2]) *candramās tu smṛtaḥ somaḥ tasyātmā hy oṣadhīgaṇaḥ.*

XXXI, 38: *tārābhimānī vijñeyas tṛtīyaḥ parivatsaraḥ / somaḥ sarvauṣadhipatir* u. s. w.

[3]) Siehe weitere Beispiele PW. s. v. *oṣadhi.*

[4]) z. B. Maitr. Saṃh. I, 10, 9 (149, 11); II, 1, 6 (7, 13); 5, 1 (46, 8) u. a. Çat. Br. VIII, 4, 3, 17 u. a. Ebenso AV. II, 10, 2; VI, 96, 1.

Beurteilung jener Ausdrucksweise nicht zweifelhaft. Man beachte noch die S. 294 angezogene Stelle, nach der zur Neumondszeit der Mond in den Kräutern und Bäumen weilt, eine Ansicht, die sich als schon vedisch durch den Vergleich mit IX, 84, 3 und andern erweisen liess. Das PW. hat den Gedanken ausgesprochen, dass die Bezeichnung des Mondes als Herr der Pflanzen auf einer wesentlich scholastischen Grundlage beruhe. ‚Nachdem man sich daran gewöhnt hatte', sagt es ‚den Mond in enger Verbindung mit dem Somasafte zu betrachten, kam man auch darauf, einen näheren Zusammenhang zwischen dem Monde und den Kräutern überhaupt zu suchen.' Meine Ausführungen machen diese Erklärung unwahrscheinlich. Der Glaube, dass der Mond auf das Wachstum der Pflanzen von Einfluss sei, ist soweit verbreitet — man darf nur an noch heute geltende Ansichten denken —, dass auch in Indien jene Meinung der späteren Litteratur im Volksglauben ihre Unterlage gehabt haben wird.[1]) Es ist kein Grund anzunehmen, dass dieser als Herr der Kräuter bezeichnete Soma nicht schon im ṚV. ebenso wie später der Mond gewesen sei. In einer auch nach dem PW. auf den Mond zu beziehenden Hymne I, 91 heisst es v. 22: *tvam imā oṣadhīḥ soma viçvās — ajanayaḥ* und IX, 114, 2 ist gesagt:

somaṃ namasya rājānaṃ
yo jajñe vīrudhāṃ patiḥ |

„verehre König Soma, der als Herr der Pflanzen geboren wurde." Zwischen dem Veda und der späteren Litteratur zeigt sich also völlige Uebereinstimmung. Sehr deutlich tritt sie IX, 12, 7 hervor:

---

[1]) Man beachte folgende Stelle des Avesta Yt. VII, 4: *āaṭ yaṭ māoṅhahē raokhṣni tāpayēiti miṣti urvaranãm zairigaonanãm zaramaēm paiti zemāṭ uzukhṣyēiti*: wenn das Mondlicht scheint, wachsen durch den Tau zur Frühlingszeit grüne Pflanzen aus dem Boden. ib. 5. heisst der Mond *zairimyāvanṭ*.

nityastotro vanaspatir
dhīnām antaḥ sabardughaḥ /
hinvāno mānuṣā yugā //

„der Herr der Pflanzen, der eigene Stotra's besitzt,[1] der reichlich die Gedanken in (unsrem) Innern strömen lässt (?) und aussendet die Geschlechter der Menschen.“ Daher glaube ich, dass auch X, 97, 18. 19. 22 unter Soma, dem König der Pflanzen, der Mondgott zu verstehen ist. Da er in der Somapflanze einen Vertreter auf der Erde hat, so nimmt kraft ihrer Herkunft natürlich diese Pflanze unter allen irdischen Gewächsen die erste Stelle ein. Auch sie ist ihr Oberherr.

L. Soma tripṛṣṭha.

Den Sinn dieses Wortes in seiner Beziehung auf Soma mit völliger Sicherheit zu ermitteln habe ich nicht vermocht. Es wird mehrfach auf den Gott, einmal[2]) auf den Saft angewendet. Sāyaṇa erklärt es an der letzteren Stelle mit *kṣīradadhisaktumiçra*; aber dass man die drei Āçir als „drei Rücken“ bezeichnen wird, ist nicht wahrscheinlich; eher könnte man an den S. 31, Anm. citirten Ausdruck *triparvāṇaḥ somāñçavaḥ* denken, an Somaschösslinge, die aus drei Parvans oder Gliedern bestanden, oder an das S. 54 über Somas „Rücken“ Gesagte, dann würde Soma tripṛṣṭha ein dreikantiger Somaschoss sein; doch lässt sich keine Ansicht mit Sicherheit vertreten.

---

[1]) Siehe unten N. ‚Soma Kavi.‘
[2]) VII, 37, 1:

abhi tripṛṣṭhaiḥ savaneṣu somair
made suçiprā mahabhiḥ pṛṇadhvam. //

Ich übersetze ‚dreifach.‘

Ebenso ist es dort, wo G o t t Soma in Frage kommt. Vier Verse sind in Betracht zu ziehen: IX, 71, 7:

parā vyakto aruṣo divā kaviḥ
vṛṣā triprṣṭho anaviṣṭa gā abhi |

75, 3: *abhīm ṛtasya dohanā anūṣata*
adhi triprṣṭha uṣaso vi rājati ||

90, 2: *abhi triprṣṭham vṛṣaṇam vayodhām*
āṅgūṣāṇām avāvaçanta vāṇīḥ |

106, 11: *abhi triprṣṭham matayaḥ sam asvaran* |

Wer „drei Rücken“ hat, wird gemeiniglich auch drei Köpfe haben. Von drei Köpfen wird IX, 73, 1 gesprochen, aber der Vers ist nicht klar genug, um uns zu helfen.[1]) Drei Köpfe hat ferner, wie wir aus I, 146, 1 wissen, Agni, „der alle Räume des Himmels anfüllt.“ Das lässt vermuten, dass die Bezeichnung *triprṣṭha* eigentlich allein Agni gebührt,[2]) der zuerst aus dem Himmel (Sonne), dann „von uns“ (Feuer), zudritt in den Wassern (Mond) geboren ist, wie es X, 45, 1 heisst.[3]) Ich glaube daher, dass sich *triprṣṭha* auf Agni in seiner dreifachen Erscheinungsform bezieht und seine drei Körper bezeichnet.[4]) Von Agni (Pa-

---

[1]) *trīn sa mūrdhno asuraç cakra ārabhe.*

[2]) Er heisst auch *tripastya, triṣadhastha,* was sich allerdings auf die drei Opferherde beziehen kann.

[3]) cf. noch I, 95, 3:

trīṇi jānā pari bhūṣanty asya
samudra ekam divy ekam apsu |
pūrvām anu pra diçam pārthivānām
ṛ t ū n p r a ç ā s a d vi dadhāv anuṣṭhu ||

die J a h r e s z e i t e n verteilt der M o n d. X, 85, 18.

[4]) PW. sagt: „drei Rücken, Höhen, Flächen habend oder einnehmend. Die Erklärungen sind ungenügend. Vielleicht von den drei Höhen oder Flächen, welche die Stätten des Soma sind: Himmel, Bergeshöhe und Opferplatz.“ B e r g a i g n e I, 179: ‚qui a trois plateaux‘ c'est-à-dire ‚qui coule de trois plateaux et il faut entendre par là les trois mondes comme le prouve le vers IX, 86, 27, qui place le troisième plateau de Soma en haut du ciel.‘ L u d w i g zu IX, 71, 7 „wol weil er im Himmel, in der Luft und auf der Erde wirkt.“ u. s. w.

vamāna), der ja mehrfach für Soma steht, ist das Beiwort auf diesen übertragen.[1])

M. Soma und die Manen.

Es ist bekannt, in wie naher Verbindung man den Mond in der späteren Litteratur mit den Manen denkt. Nachdem, wie ich hoffe, über jeden Zweifel erhoben ist, dass Soma in allen Teilen des Ṛ̣V. ein Name des Mondes ist, hat die Annahme kein Bedenken mehr, dass an den wenigen Stellen, die Gott Soma mit den Manen zusammen bringen,[2]) dieser ebenfalls der Mondgott ist. Dadurch wird der Zusammenhang in der indischen Entwicklung völlig hergestellt und für alle in Betracht kommenden Verse ausreichendes Licht gewonnen. Die wichtigste Stelle ist Ṛ̣V. VIII, 48, 13:

tvaṃ soma pitṛbhiḥ saṃvidāno
anu dyāvāpṛthivī ā tatantha |
tasmai ta indo haviṣā vidhema
vayaṃ syāma patayo rayīṇām ||

„du, o Mond, mit den Manen dich vereinend, hast dich über Himmel und Erde ausgebreitet.[3]) Dir wollen wir, o Indu, mit Havis dienen. Lass uns Herrn von Reichtümern sein." Dieser Soma *pitṛbhiḥ saṃvidāno* ist kein anderer als der Soma *pitṛmant* des AV.[4]) und der Brāhmaṇatexte, die ihn

---

[1]) Man vgl. die Bṛhaspati beigelegte Eigenschaft *triṣadhastha* (IV, 50, 1 ab) „drei Welten angehörig."

[2]) Kägi, Ṛgveda² Anm. 308.

[3]) d. i. sie beschienen. cf. AV. XVIII, 2, 32: *bhuvo vivasvān anvātatāna.*

[4]) XVIII, 4, 72.

oft unter diesem oder einem ähnlichen Beinamen erwähnen.[1]) Die Manen heissen daher *somya* ṚV. X, 14, 6; 15, 1 ff. AV. II, 12, 5; auch *somajāmayaḥ* X, 92, 10 (Berg. I, 184). In dem Liede X, 57, von dem mehrere Verse (3—5) beim Manenopfer gebraucht werden, stehen v. 3 Soma Nārāçaṅsa und Pitaras eng zusammen.[2])

Soma verleiht Lebensdauer, nicht nur in dieser Welt,[3]) sondern auch im Himmel. Er hat die Götter zur Unsterblichkeit berufen[4]) und der Trank von seiner Pflanze verleiht auch dem Menschen die Hoffnung dort zu sein, wo seine Väter sind. Das lehrt u. a.[5]) die schöne Hymne IX, 113, von der ich einige Verse in dem Wortlaut der Geldner-Kägi-Roth-schen Uebersetzung folgen lasse.

7. Wo Licht ist, welches nie erlischt,
und wo der Himmelsglanz erstrahlt,
dahin, in die Unsterblichkeit,
die ewige, bringe, Soma, mich.

8. Wo König ist Vaivasvata
und wo des Himmels innerstes,
wo jene ewigen Wasser sind, —
o Soma, mach unsterblich mich.

[1]) Çat. Br. II, 4, 2, 12: *pitṛdevatyo vai somaḥ*; II, 6, 1, 4: *pitṛmant;* III, 2, 3, 17; IV, 4, 2, 2 etc. Maitr. Saṃh. I, 10, 18 (158, 7). Vgl. noch I, 11, 3 (163, 7): *ā mā gantu pitaro viçvarūpā ā mā somo amṛtatvena gamyāt*; IV, 7, 2 (94, 15 ff.); IV, 2, 1 (22, 15. 17): *asau vā āditya devānāṃ cakṣuḥ — candramā vai pitṝṇāṃ cakṣuḥ*. Çāṅkh. Çr. S. III, 16, 2 u. s. w.

[2])
mano nv ā huvāmahe
nārāçaṅsena somena /
pitṝṇāṃ ca manmabhiḥ //

[3]) I, 91, 6; VIII, 48, 4. 7; IX, 4, 6; 91, 6.

[4]) IX, 108, 3: *daivyā janimāni — amṛtatvāya ghoṣayaḥ*.

[5]) Siehe oben S. 264.

10. Wo Wunsch und Sehnsucht sind gestillt
an roter Sonne Gipfelpunkt,[1])
wo Lust und Sättigung zugleich, —
o Soma, mach unsterblich mich.[2])

So kann man nicht zu der Pflanze, sondern nur zum Mondgott reden. Aus der v. 2 gebrauchten Anrede an Soma *diçām pate* ergibt sich überdies, dass der Mond gemeint ist, mit hinreichender Deutlichkeit.

An einer Stelle wird den Manen eine schöpferische Tätigkeit beigelegt, die sie mit Somas Hilfe vollziehen. IX, 97, 39:

somo mīḍhvāṅ abhi no jyotiṣāvīt |
yenā naḥ pūrve pitaraḥ padajñāḥ
svarvido abhi gā adrim uṣṇan ||

„Soma half uns gnädig mit seinem Licht, durch das unsere ortskundigen Manen der Vorzeit das Licht fanden und dem Felsen die Kühe raubten[3])“ (Ludwig).

Wir sind jetzt in den Stand gesetzt, die Frage zu beantworten, warum der Sāmaveda den Manen zugeteilt ist. Wie bekannt, ist der Sāmaveda in der Hauptsache ein Auszug aus dem IX. Maṇḍala und besteht ausschliesslich aus Somaversen.[4]) Da sich gezeigt hat, dass Soma der Mond ist und die Lieder des IX. Buches Mondfestlieder, so ist es klar, dass man den Sāmaveda den Manen zugewiesen hat, weil gerade sie in engster Beziehung zum Monde stehen.

Das Material, welches der ṚV. für Soma und die Manen bietet, ist damit erschöpft. Diese Seite seines Wesens ist im ṚV. nicht zu weiterer Entwicklung gelangt, weil die

---

[1]) Die Uebersetzer erklären *bradhna* „rötlich“ als Sonne. Der „rötliche“ in diesem Zusammenhange ist der Mond.

[2]) Siehe noch Vāj. Saṃh. XVII, 49: *somas tvā rājāmṛtenānuvastām.*

[3]) Die Manen schaffen auch die Sterne; s. X, 68, 11 S. 397.

[4]) Maitr. Saṃh. IV, 7, 2 (95, 3): *sāmadevatyo vai somaḥ.*

Eigenschaft des Todtengottes nach alter Tradition schon fest und deutlich haftete, an Yama, Vivasvants Sohn.[1])

Es ist nicht gesagt, dass man sich stets den Mond selbst als Aufenthaltsort der Manen denkt. Das Çat. Brāhm. äussert an einer Stelle (VI, 5, 4, 8 S. 543): *nakṣatrāṇi vai janayo ye hi janāḥ puṇyakṛtaḥ svargaṃ lokaṃ yanti teṣām etāni jyotīṅṣi* „die Sterne sind die Frauen. Welche Menschen tugendhaft zur Himmelswelt gehen, denen gehören diese Sterne.“ Kägi hat auf diese Stelle (ṚV. 286[a]) aufmerksam gemacht und betont, dass diese Anschauung sich mit dem iranischen Glauben berührt. Wir haben auch aus dem ṚV. zwei Verse, welche die Sterne zu den Manen in nahe Beziehung setzen, X, 68, 11:

abhi çyāvaṃ na kṛçanebhir açvaṃ
nakṣatrebhiḥ pitaro dyām apiṅçan |
rātryāṃ tamo adadhur jyotir ahan
bṛhaspatir bhinad adriṃ vidad gāḥ ||

„Wie ein dunkles Pferd mit Perlen haben die Manen den Himmel mit Sternen geschmückt. Der Nacht gaben sie das Dunkel, das Licht dem Tage; Bṛhaspati spaltete den Fels und fand die Rinder.“ Ludwig hat zu diesem Verse (No. 927) ganz richtig bemerkt, dass unter den Sternen offenbar die Pitaras selbst zu verstehen sind. Ebenso sind

---

[1]) Nicht hierher gehört I, 91, 1:

— *tvaṃ rajiṣṭham anu neṣi panthām*
tava praṇītī pitaro na indo |
deveṣu ratnam abhajanta dhīrāḥ ||

„du führst entlang den richtigsten Pfad. Unter deiner Leitung, o Indu, verteilten unsere Manen, die weisen, an die Götter ihre Schätze“; denn dieser Vers knüpft an die Opferzeiten, die der Mond die Manen beobachten lehrte, an, nicht an den Wohnsitz der Manen im Reich des Lichtes. Vgl. IX, 96, 11:

tvayā hi naḥ pitaraḥ soma pūrve
karmāṇi cakruḥ pavamāna dhīrāḥ.

sie IX, 69, 8 mit den ‚Häuptern des Himmels' — das sind hier die Sterne — gemeint.

yūyaṃ hi soma pitáro mama sthana
divo mūrdhānaḥ prasthitā vayaskṛtaḥ //

„denn ihr seid ja, o Soma,[1]) meine Manen als des Himmels Häupter, Kraft spendend, hingestellt."[2])

---

[1]) Die Erwähnung Somas, des Mondes, zeigt, dass hier von Mond und Sternen die Rede ist.

[2]) Die Texte stellen sich die Sterne gern als lebende Wesen vor. Ich verzeichne vorläufig folgende Bilder: Die Sterne sind die **Frauen** des Mondes. Çat. Br. IX, 4, 1, 9: *candramā gandharvas tasya nakṣatrāṇy apsarasa iti candramā ha gandharvo nakṣatrair apsarobhir mithunena* u. s. w. Diese Anschauung ist auch der späteren Zeit geläufig. Das Sternbild Rohiṇī z. B. gilt als die Geliebte des Mondes.

Rinder *(gāvaḥ)* ṚV. I, 154, 6:

tā vāṃ vāstūny uçmasi gamadhyai
yatra gāvo bhūriçṛṅgā ayāsaḥ. /

Vielleicht auch VII, 36, 1:

pra brahmaitu sadanād ṛtasya
vi raçmibhiḥ sasṛje sūryo gāḥ /

denn die Parallelstelle III, 54, 19:

çṛṇotu naḥ pṛthivī dyaur utāpaḥ
sūryo nakṣatrair urv antarikṣam //

zeigt Sonne und Sterne eng verbunden.

Bergaigne (I, 156) zieht hierher Vāl. VII, 2:

çataṃ çvetāso ukṣaṇo
divi tāro na rocante /

Ferner glaube ich, dass die Rinder, welche Bṛhaspati, Indra finden, an mehreren Stellen die Sterne sind; z. B. II, 24, 14: *yo gā udājat sa dive vi cābhajat;* X, 67, 4. 6. Der Name des Jahresopfers *gavām ayanam* bedeutet ‚Gang der Gestirne.'

Vögel: I, 105, 11: *suparṇā eta āsate*
madhya ārodhane divaḥ /
te sedhanti patho vṛkam
tarantaṃ yahvatīr apaḥ //

„Es sitzen die Vögel dort inmitten der Himmelswölbung. Sie scheuchen vom Pfade den Wolf, der die raschen Wasser durchschreitet (Finsternis oder Mondfinsternis?)."

Neben dem Gedanken, dass die Manen im Reich des Mondes wohnen oder dass sie Sterne seien, tritt ein anderer auf, der sie zu den Strahlen der Sonne in Beziehung setzt.

Die beiden schwierigen Verse I, 164, 21. 22 mögen hier eine Stelle finden; denn in ihnen sind die Suparṇas nicht Priester (Ludwig) oder Metra (Haug), sondern die Gestirne:

yatrā suparṇā amṛtasya bhāgam
animeṣaṃ vidathābhisvaranti |
ino viçvasya bhuvanasya gopāḥ
sa mā dhīraḥ pākam atrā viveça ||
22. *yasmin vṛkṣe madhvadaḥ suparṇāḥ*
niviçante suvate cādhi viçve |
tasyed āhuḥ pippalam svādv agre
tan non naçad yaḥ pitaraṃ na veda ||

„Wohin zum Anteil am Ambrosia die Vögel in Scharen unablässig eilen, der starke (Mond) ist der Schirmherr der ganzen Welt. Er, der Weise, ist in mich Thoren eingegangen" (d. h. ich habe von ihm getrunken. cf. *rājānaṃ candramasaṃ bhakṣāyami* oben S. 297. 316).

„Auf dem die Süssigkeit essenden Vögel ein- und ausfliegen, auf dieses Baumes Spitze ist, sagt man, die süsse Pippalafrucht. Die erreicht nicht, wer den Vater nicht kennt." Wir sahen früher (S. 324), dass die Maruts *nākaṃ ruçatpippalam* schütteln (V, 54, 12). Die süsse Pippalafrucht ist der Mond.

v. 21. 22 sind fast ganz parallel. Dem *madhu* in *madhvadaḥ* des 2. Verses entspricht *amṛtasya bhāga* des ersten. Die Suparṇāḥ, (die Sterne, die Manen) eilen auf den Mond zu (Bewegung der Gestirne) um ihren Anteil am Ambrosia dort zu erlangen; *amṛtasya bhāgam* hängt von *abhisvaranti* ab, und der Parallelismus dieses Wortes mit *niviçante, suvate* zeigt, dass es nicht die Bedeutung ‚besingen,' sondern die oft von den Commentaren angegebene ‚*abhigacchanti*' hat. Grade zu einem Verbum der Bewegung passt *animeṣam* ‚unablässig' gut. *vidathā* ist Instr. Sg. oder Nom. Plur. Der Pāda *d)* von 22 ist mir nicht klar.

Als Wächter sind die Sterne bezeichnet I, 95, 5 (s. oben S. 331).

Als Augen vielleicht IX, 102, 8:

kratvā çukrebhir akṣabhir
ṛṇor apa vrajaṃ divaḥ.

Auch X, 79, 5; 127, 1 (Berg. I, 156).

Als Späher I, 33, 8 (Berg. I, 156. 157) u. s. Vor dem Anbruch des Tages fliehen sie wie Diebe I, 50, 2.

Als Wagen IX, 96, 1:

Weber,[1]) Muir,[2]) Kägi,[3]) auch Ehni[4]) haben diese Anschauung, die an dieser Stelle für uns nicht in Betracht kommt, besprochen. Sie schliesst sich an Stellen wie ṚV. I, 109, 7; X, 107, 2; 154, 5; Çat. Br. I, 9, 3, 10 u. a. an; die Upaniṣads haben beide Vorstellungen mit einander zu versöhnen gesucht.

N. Kavi Soma.[5])

Grassmanns Wörterbuch lehrt, wie häufig Soma als Kavi im ṚV. bezeichnet ist. Daneben drücken noch andere Worte, wie *kavīyant* (einmal), *kavikratu, kratuvid, dhīra, manīṣin, medhira, vipra, viçvavid* u. a. denselben Gedanken aus; Bergaigne hat das Meiste des hierher Gehörenden schon angeführt. Die Entwicklung Somas zum Gott der Weisheit liegt in seinem Charakter als Mondgott begründet; denn der Mond ist der Herr der Zeiten, er kennt und ordnet ihren Lauf; Varuṇas untrügliche Satzungen beleuchtend, durchwandelt er die Nacht I, 24, 10; er bestimmt die Zu-

---

pra senānīḥ çūro agre rathānāṃ
gavyann eti harṣate asya senā ı

„es schreitet der Führer der Heerscharen (Mond) an der Spitze der Wagen, nach Sieg verlangend. Es freut sich seine Schaar.“

[1]) ZDMG. IX, 237 ff.

[2]) OST. V, 319.

[3]) ṚV.[2] 216.

[4]) Yama, S. 92.

[5]) Bergaigne I, 185. 186.

kunft und verlängert das Leben der Menschen.[1]) Als Ordner der Zeiten weiss er der Opfer Folge:

yajñaṃ pṛcchāmy avamaṃ
sa tad dūto vi vocati |
kva ṛtaṃ pūrvyaṃ gataṃ
kas tad bibharti nūtanaḥ ||

heisst es I, 105, 4. Er ist die Seele des Opfers[2]) und der Herr der Opfernden im Veda wie in später Zeit.[3]) Den Göttern misst er ihren Anteil am Opfer zu,[4]) den Menschen gibt er Gedanken und Lieder ein. Darum nimmt der Mond X, 90, 13 unter den Göttern die vornehmste Stellung ein; denn er ist aus dem Geist Brahmans geboren:

candramā manaso jātaḥ
cakṣoḥ sūryo ajāyata |
mukhād indraç cāgniç ca
prāṇād vāyur ajāyata ||

„der Mond ist aus dem Geist geboren; aus dem Auge wurde die Sonne geboren; aus dem Gesicht Indra und Agni, aus dem Hauch der Wind.“ [5])

Ich gehe dazu über durch einzelne Verse zu zeigen, wie grossen Nachdruck der Ṛ̣V. auf Somas Kavitum legt.

IX, 6, 8: *ātmā yajñasya raṅhyā*
suṣvāṇaḥ pavate sutaḥ |
pratnaṃ ni pāti kāvyam ||

---

[1]) X, 85, 19: *pra candramās tirate dīrgham āyuḥ;* X, 107, 2.

[2]) IX, 2, 10: *ātmā yajñasya pūrvyaḥ*; 6, 8.

[3]) Kum. Saṃbh. VIII, 58: *nūnam unnamati yajvanāṃ patiḥ çārvarasya tamaso niṣiddhaye.*

[4]) X, 85, 19: *bhāgaṃ devebhyo vi dadhāty āyan.*

[5]) Aehnlich ist die Zusammenstellung AV. XIX, 43. Dort stehen Agni und medhā, Vāyu u. prāṇa, Sūrya u. cakṣus, Candra u. manas, Soma und payas zusammen.

„die Seele des Opfers,[1]) läutert sich in Eile der gepresste Trank. Er schützt das alte Kavitum.“

87, 2c: *pitā devānāṃ janitā sudakṣo —*

3: *ṛṣir vipraḥ puraetā janānām*
ṛbhur dhīra uçanā kāvyena |
sa cid viveda nihitaṃ yad āsām
apīcyaṃ guhyaṃ nāma gonām ||

„ein Vater der Götter, ihr kräftiger Erzeuger — ein Ṛṣi, ein Weiser, der den Menschen vorangeht, ein kluger Ṛbhu, ein Uçanas an Weisheit, fand er, was versteckt, der Rinder verborgenen Geheimnamen.“

96, 6: *brahmā devānāṃ padavīḥ kavīnām*
ṛṣir viprāṇāṃ mahiṣo mṛgāṇām |
çyeno gṛdhrāṇām —

„ein Brahman unter den Göttern, ein Pfadführer unter den Kavis, ein Seher unter den Weisen, ein Büffel unter den Thieren, ein Adler unter den Geiern.“

18: *ṛṣimanā ya ṛṣikṛt svarṣāḥ*
sahasraṇīthaḥ padavīḥ kavīnām |

„der den Geist von Ṛṣis hat und Ṛṣis macht, der das Licht ersiegt, der tausend Weisen kennt, ein Pfadführer unter den Kavis.“

IX, 97, 2:

mahān kavir nivacanāni çansan |

Kraft seiner oft betonten[2]) Weisheit weiss und verkündet er die Namen und die Geschlechter der Götter. Selbst noch ein Embryo, kennt er sie schon.[3])

Wie IX, 87, 2 heisst er 86, 10; 109, 4 *pitā devānām* (s. S. 318).

---

[1]) Siehe dazu I, 105, 4 S. 401; IX, 86, 7: *yajñasya ketuḥ* 10. *jyotir yajñasya*; IX, 2, 10 (S. 401) *ātmā yajñasya.*

[2]) IX, 7, 4; 9, 1; 92, 3; 94, 3; 107, 6. 23 etc.

[3]) ṚV. IV, 27, 1; IX, 81, 2; 95, 2; 97, 7; 108, 3.

Als Hort aller Weisheit ist er der Quell aller Gedanken und Lieder. Man nennt ihn 76, 4: *pitā matīnām asamaṣṭakāvyaḥ*; 86, 19: *vṛṣā matīnām*; 96, 5: *janitā matīnām*; 103, 4: *netā matīnām*; 97, 32: *hinvāno vācaṃ matibhiḥ kavīnām* u. s. w.[1]) Das Mittel, wodurch er wirkt, ist der Trank. Denn durch ihn gibt er Begeisterung und Gedanken. Der Mond heisst darum *patir dhiyas, manasas pati* IX, 75, 2; 99, 6; 11, 8; 28, 1 etc.[2])

Er ist ein *puraetā janānām* (oben 87, 3); *purogā* Çat. Br. XI, 5, 9, 10 (869); *gātuvid* IX, 92, 3; *gātuvittama* IX, 107, 7:

somo mīḍhvān pavate gātuvittamaḥ
ṛṣir vipro vicakṣaṇaḥ |
tvaṃ kavir abhavo devavītamaḥ
ā sūryaṃ rohayo divi ||

„Soma, der gnädige, läutert sich; der am besten den Weg findende Ṛsi,[3]) ein Weiser, Hellsehender. Du wurdest der Kavi, der den Göttern am liebsten ist. Du liessest am Himmel die Sonne aufsteigen.“

96, 10: *abhiçastipā bhuvanasya rājā*
vidad gātuṃ brahmaṇe pūyamānaḥ |

„vor Fluch hütet der König der Welt. Möge er, sich läuternd, einen Weg dem Brahman finden.“ Der Mond ist selbst ein Brahmane unter den Göttern IX, 96, 6 (oben), ein Hüter des Brahman VI, 52, 3:

kim aṅga tvā bráhmaṇaḥ soma gopām
kim aṅga tvāhur abhiçastipāṃ naḥ ||

„Warum wol nennt man dich, o Soma, des Brahman Hüter, warum dich den, der uns vor Fluch bewahrt?“[4])

---

1) 97, 34. 36. 37; 95, 5.
2) Bergaigne I, 300, Anm. 2.
3) IX, 85, 4: *uruṃ no gātuṃ kṛṇu*.
4) IX, 86, 41.

So heisst Taitt. Saṃh. I, 8, 10[d]; Vāj. Saṃh. IX, 40 Soma der Brahmanen König; ebenso Maitr. Saṃh. II, 6, 9 (69, 7); Çat. Br. V, 3, 3, 12; IX, 4, 3, 16; *saumyo vai brāhmaṇo devatayā* Maitr. Saṃh. II, 1, 4 (6, 8); AV. V, 18, 6. 14:

somo hy asya (brāhmaṇasya) dāyādaḥ
indro asyābhiçastipāḥ.

Çat. Br. XII, 1, 1, 2: *atha brahmāṇaṃ dīkṣayati candramā vai brahmā somo vai candramāḥ.* Ait. Br. II, 41, 6: *candramā vai brahma.* Bei der Wahl des Brahmans heisst es: *candramā me daivo brahmā* Çāṅkh. Çr. S. V, 1, 3 u. s. w.

Wie wir sehen, rivalisirt Soma in dieser Eigenschaft mit der Gottheit des indischen Pantheons, in der der Inbegriff priesterlicher Weisheit am vollkommensten zum Ausdruck gekommen ist, mit

Bṛhaspati.

Kaum scheint ein vedischer Gott sicherer erkannt und abstrakter gedacht als er, den die brahmanische Theologie zu ihrem Liebling erkoren, den sie zu einem Purohita der Götter und zu einem Vorbild aller Priester der Menschen gemacht hat. „Es ist der Name eines Gottes," sagt das PW., „in welchem die Tätigkeit des Frommen gegenüber den Göttern personificirt ist. Bṛhaspati ist der Beter, Opferer, Priester; Fürsprecher der Menschen bei den Göttern und ihr Beschützer gegen Unfromme. Dadurch erscheint er als das Vorbild des Priesters und der geistlichen Würde; wird auch als Purohita der Göttergemeinde bezeichnet."

Diese Definition, welche auf einem schönen Aufsatz Roths [1]) beruht, ist für einen Teil der späteren Erklärer massgebend gewesen. U. a. hat Kägi sich in seinem trefflichen kleinen Buch, ‚der Ṛgveda', zu ihr bekannt, sie hat offenbar auch

[1]) ZDMG. I, 66 ff. Roth sagt S. 74, dass der Blitz das äussere Bild des Gottes geworden sei.

Bergaigne beeinflusst, der vol. I S. 299 seines Werkes sagt: ,l'idée de l'efficacité nécessaire, de la puissance propre de la prière ressort mieux encore de l'introduction dans le panthéon védique d'un personnage divin qui symbolise précisément cette action en quelque sorte magique des formules sacrées, et dont le nom, Brahmaṇaspati ou Bṛhaspati, souvent invoqué en même temps que les noms de différents éléments divinisés du culte I, 18, 5; 40, 3; X, 36, 5; 64, 15; 100, 5; 103, 8 signifie „le maître de la prière." Ce nom suffirait déjà à le caractériser.' Bergaigne bleibt bei dieser Ansicht nicht stehen; er hebt sie S. 300 teilweise durch die Bemerkung wider auf, dass ,la conception d'un dieu inspirateur des prêtres, et prêtre lui-même, n'est cependant pas dans la mythologie védique une pure abstraction. Nous avons déjà vu les mêmes fonctions attribuées à des personnages divins d'origine naturaliste en même temps que liturgique, Agni et Soma. Brahmaṇaspati semble quelquefois identifié à l'un ou à l'autre de ces dieux.'

Der Gedanke an eine Identifikation Brahmaṇaspatis mit Agni ist schon früher angeregt worden, ohne Beachtung gefunden zu haben. Langlois[1]) betrachtet Bṛhaspati und Brahmaṇaspati als Namen Agnis. Wilson[2]) scheint zu schwanken; denn er sagt an einer Stelle, Brahmaṇaspati „seems to be identifiable with Agni, with the additional attribute of presiding over prayer" und an der andern, Bṛ. sei „identical with Indra, by his attributes of sending rain and wielding the thunderbolt." Max Müller[3]) meint: Brahmaṇaspati and Bṛhaspati are both varieties of Agni, the priest and purohita of gods and men, and as such he is invoked together with the Maruts in other passages, I, 40, 1.[4])

---

[1]) Traduction I, 249 (Anm. 36); 254 (Anm. 83); 578 und Index, vol. IV.
[2]) transl. vol. I, XXXVII resp. II, p. IX.
[3]) Ṛg-Veda-Saṃhitā translated vol. I, S. 77.
[4]) Siehe Muir, OST. V, 282 ff.

Der Glaube, dass Bṛhaspati eine rein abstrakte Gottheit sei, wird zuerst durch einige Verse des ṚV. erschüttert, die seine Lichtnatur deutlich hervorheben. II, 23, 3, in einem an ihn gerichteten Liede, heisst es:

ā vibādhyā parirāpas tamāṅsi ca
jyotiṣmantaṃ ratham ṛtasya tiṣṭhasi |
bṛhaspate bhīmam amitradambhanaṃ
rakṣohaṇaṃ gotrabhidaṃ svarvidam ||

„du verdrängst die Lärmgeister und die Finsternis; du besteigst der Ordnung leuchtenden Wagen, o Bṛhaspati, den furchtbaren, feindeverderbenden, rakṣasvernichtenden, den Kuhstall öffnenden, Licht findenden."

II, 24, 3:

agūhat tamo vy acakṣayat svaḥ

„er barg das Dunkel und machte sichtbar das Licht."

IV, 50, 4:

bṛhaspatiḥ prathamaṃ jāyamāno
maho jyotiṣaḥ parame vyoman |
saptāsyas[1]) *tuvijāto raveṇa*
vi saptaraçmir adhamat tamāṅsi ||

„B., zuerst geboren aus dem gewaltigen Licht im höchsten Himmel, mit siebenfachem Munde, krafterzeugt, mit sieben Strahlen, blies unter Donner fort die Finsternis."

V, 43, 12:

ā vedhasaṃ nīlapṛṣṭhaṃ bṛhantam
bṛhaspatiṃ sadane sādayadhvam |
sādadyoniṃ dama ā dīdivāṅsaṃ
hiraṇyavarṇam aruṣaṃ sapema ||

„setzet ein den weisen, hohen B., dessen Rücken dunkel ist, in seinen Sitz; den im Schoosse sitzenden, in seinem Hause leuchtenden, goldfarbenen, lichten wollen wir verehren."

---

[1]) X, 47, 6: *saptagu.*

VII, 97, 6:

taṃ çagmāso aruṣāso açvāḥ
bṛhaspatiṃ sahavāho vahanti | —

7: *sa hi çuciḥ çatapattraḥ sa çundhyur*
hiraṇyavāçīr iṣiraḥ svarṣāḥ |
bṛhaspatiḥ sa svāveça ṛṣvaḥ
purū sakhibhya āsutiṃ kariṣṭhaḥ ||

„— er ist licht, hat hundert Flügel, strahlend, er führt ein goldenes Schwert, ist rasch und gewinnt das Licht; B., der hohe, bringt Glück mit seinem Aufgang und gibt den Freunden am allermeisten Anlass zu keltern."

X, 67, 10:

yadā vājam asanad viçvarūpam
ā dyām arukṣad uttarāṇi sadma |

„als er die mannigfache Beute ersiegte, erstieg er den Himmel, die oberen Sitze."

4: *bṛhaspatis tamasi jyotir icchan*
ud usrā ākar vi hi tisra āvaḥ |

68, 5: *apa jyotiṣā tamo antarikṣāt*
udnaḥ çīpālam iva vāta ājat |

„aus dem Luftraum trieb er mit seinem Licht das Dunkel, wie der Wind aus dem Wasser einen Çīpāla."

155, 2: *arāyyaṃ brahmaṇas pate*
tīkṣṇaçṛṅgodṛṣann ihi |

„komm, o B., scharfgehörnter, die Arāyī aufspiessend." An einer andern Stelle wird B. gebeten, den Menschen mit „seinem Wagen zu umfliegen."[1]) Das sind Redeweisen, welche es überaus unwahrscheinlich machen, dass B. ursprünglich eine rein abstrakte Schöpfung gewesen ist; denn nur von einem Lichtgott wird man mit Recht sagen können,

---

[1]) ṚV. X, 103, 4 (Taitt. S. IV, 6, 4, 1) *pari dīyā rathena.*

dass er das Dunkel vertreibe, den Himmel ersteige oder aus dem Licht geboren sei.[1])

Wenn wir die wichtigsten der an Bṛhaspati gerichteten Hymnen durchsehen,[2]) so treten noch weitere auf einen Naturgott hinweisende Kennzeichen hervor. Er erschliesst den Berg und erbricht die Burgen, er besiegt die Feinde,[3]) besonders den Vala und findet die Kühe;[4]) die Trommeln helfen ihm zum Siege.[5]) Auch den mit einem Stein verschlossenen Brunnen öffnet er.[6])

Wie in Soma eine wirkliche Naturerscheinung sich in einen Gott der Weisheit, in ein Vorbild allen Kavitums umgeformt hat, wird auch die Gestalt Bṛhaspatis sich auf einem festeren Sockel aufgebaut haben als „die Macht des Gebetes“ ist. Zwar scheint der Name Brahmaṇaspati, der mit Bṛhaspati wechselt, dem zu widersprechen. Aber beide Namen sind nicht völlig gleichbedeutend; Brahmaṇaspati ist eine Art von Erklärung zu Bṛhaspati und bezeichnet diesen als „Herrn des Brahman“. Das heisst aber das Wort Bṛhaspati an und für sich genommen nicht; *bṛhas* gehört wie *barhis*[7]) zur Wurzel *2 bṛh* ‚kräftigen, stärken‘ und bedeutet

---

[1]) Vgl. noch Ait. Br. III, 34, 1: *yad aṅgārāḥ punar avaçāntā udadīpyanta tad bṛhaspatir abhavat.* Die Annahme, dass Bṛhaspati ein Lichtgott sei, ergibt sich auch aus der Beobachtung, dass ihm im Ritual Thiere von teilweis heller Farbe dargebracht werden. Vāj. Saṃh. XXIV, 2 z. B. sagt: *çitibāhur anyataḥçitibāhuḥ samantaçitibāhus te bārhaspatyāḥ.* AV. IX, 4, 1: *sāhasratveṣa ṛṣabhaḥ — bārhaspatya usriyaḥ;* Çat. Br. V, 3, 1, 2: *çitipṛṣṭho bārhaspatyasya dakṣiṇā.* Maitr. Saṃh. II, 6, 5 (66, 3); 6, 6 (67, 5).

[2]) I, 190; II, 23—26; IV, 49. 50; VI, 73; VII, 97; X, 67. 68.

[3]) I, 190, 4. 5; II, 23—26; IV, 50, 5; V, 42, 9; VI, 73; X, 67, 5; 68, 5. 6. 9; 103, 4. Die Besiegung Valas ist AV. IX, 3, 2 sprichwörtlich geworden.

[4]) II, 23, 3. 18; 24, 3; IV, 50, 5; VI, 73, 3; X, 67, 6. 8; 68, 3—5.

[5]) Vāj. Saṃh. IX, 11. 12.

[6]) II, 24, 4; X, 68, 4. 7. 8.

[7]) Das PW. stellt *barhis* zu Wurzel *barh* ‚rupfen‘.

so wie dieses ursprünglich ‚Wuchs'.[1]) Bṛhaspati ist annähernd so viel als Vanaspati, wie Soma heisst, der Pflanzenherr.

Die spätere Zeit hat Bṛhaspati zum Planeten Jupiter gemacht. Es ist bis jetzt nicht erwiesen, dass der ṚV. die Planeten mit Namen benennt und es ist auch nicht wahrscheinlich, dass er einem von diesen eine so bedeutsame Stellung verliehen haben sollte, wie sie Bṛhaspati dort tatsächlich einnimmt. Ich kann so wenig wie Roth (S. 77) einen Zusammenhang zwischen seiner späteren und seiner früheren Stellung entdecken und glaube, dass man seinen Namen dem Planeten erst verliehen hat, nachdem sein wirklicher Charakter in Vergessenheit geraten war.[2])

Die Uebereinstimmung Somas und Bṛhaspatis in ihrer Eigenschaft als Kavis legt den Gedanken nahe, dass die Conception beider vom Mond ihren Ausgang genommen habe. In der Tat ergibt eine Untersuchung aller Berührungspunkte zwischen beiden Göttern eine so grosse Uebereinstimmung ihrer wesentlichsten Charakterzüge, dass jene Vermutung durch sie zur Gewissheit erhoben wird. Es sind nicht weniger als zwölf einzelne Punkte, die dies erweisen:

1) Soma heisst *vīrudhāṃ patiḥ* (s. S. 391); die Pflanzen sind ṚV. X, 97, 15 *bṛhaspatiprasūtāḥ*.

---

[1]) Nach Ausweis des Avesta ist dies auch die ursprüngliche, im ṚV. aber schon geschwundene Bedeutung von *brahman*.

[2]) Er gilt als Devatā des Tiṣya benannten Nakṣatra. Weber, Nakṣ. II, 371. Schon Taitt. Saṃh. IV, 4, 10, 1 heisst es *tiṣyo nakṣatraṃ bṛhaspatir devatā*. Im Nakṣatrahoma (Baudhāyanaprayogamālā vol. II, 7[a] der lith. ed. Bomb. Çāka 1808) sind sie auch zusammen genannt. Im Taitt. Br. III, 1, 1, 5 stehen zwei als Yājyā und Puronuvākyā gebrauchte Verse (*bṛhaspatiḥ prathamaṃ jāyamānas tiṣyaṃ nakṣatram abhi saṃbabhūva / çreṣṭho devānāṃ pṛtanāsu jiṣṇuḥ* u. s. w.), welche diesen beiden Gottheiten gewidmet sind. Pāda *a* erinnert an ṚV. IV, 50, 4 und erweckt den Eindruck, als ob diese Verse zusammengeflickt wären. Aber auch wenn das nicht der Fall wäre, würden sie sich der von mir vorgeschlagenen Erklärung Bṛhaspatis leicht fügen und ursprünglich bedeuten, dass der Mond im Tiṣyanakṣatra steht.

2) Beide führen das Epitheton *tigmaçṛṅga* resp. *tīkṣṇaçṛṅga* s. S. 336 und 407; *etaça* IX, 16, 1; 64, 19 resp. X, 53, 9.

3) Soma verfügt über den Blitz (S. 340). Von Bṛhaspati heisst es AV. XI, 10, 13:

bṛhaspatir āṅgiraso vajraṃ yam
asiñcatāsurakṣayaṇaṃ vadham |

ṚV. X, 68, 4:

— *avakṣipann arka ulkām iva dyoḥ* |
6. *yadā valasya pīyato jasuṃ bhed*
bṛhaspatir agnitapobhir arkaiḥ |[1])

I, 190, 4:

mṛgāṇāṃ na hetayo yanti cemā
bṛhaspater ahimāyāṅ abhi dyūn ||

II, 23, 14:

tejiṣṭhayā tapanī rakṣasas tapa

24, 8: *ṛtajyena kṣipreṇa brahmaṇas patir*
yatra vaṣṭi pra tad açnoti dhanvanā |
tasya sādhvīr iṣavo yābhir asyati —

30, 4: *bṛhaspate tapuṣāçneva vidhya* |

Vielleicht noch X, 182, 3. Von Bedeutung ist X, 53, 9, wonach ihm Tvaṣṭṛ das Beil (d. i. soviel als Donnerkeil) schärft:

çiçīte nūnaṃ paraçuṃ svāyasam
yena vṛçcād etaço bṛhaspatiḥ |

„er schärft jetzt die Axt aus Erz, mit der hauen wird der schimmernde Bṛhaspati.“ [2])

4) Wie Soma hat Bṛhaspati die Stimme des Donners: ‚er brüllt‘. Die bezeichnendste, weil Soma und Bṛhaspati

---

[1]) Aus dieser hier unverkennbaren Bedeutung von *arka* folgt, dass wir v. 9: *‚so arkeṇ avi babādhe tamāṅsi‘ arkeṇa* ebenfalls mit ‚Strahl‘ (nicht mit ‚Lied‘) zu übersetzen haben. Dasselbe gilt für VI, 73, 3: *hanty amitram arkaiḥ*.

[2]) Für den Freund wehrt er natürlich die Geschosse ab. Çat. Br. VIII, 6, 1, 9 heisst er *hetīnāṃ pratidhartā*.

fast als Syonyma behandelnde Stelle IX, 80, 1 ist S. 344 angeführt worden. Vergleiche ferner:

IV, 50, 1[ab]:

yas tastambha sahasā vi jmo antān
bṛhaspatis triṣadhastho raveṇa /

„der gewaltsam die Enden der Erde auseinanderstiess, Bṛhaspati, der Gott dreier Welten, mit Gebrüll."

4: *saptāsyas — raveṇa vi — adhamat tamāṅsi*
5: *valaṃ ruroja phaligaṃ raveṇa*

„er zerbrach den Vala . . . mit Gebrüll."

VI, 73, 1:

yo adribhit prathamajā ṛtāvā —
ā rodasī vṛṣabho roravīti //

„(Bṛ.), der den Felsen spaltet, der erstgeborene, heilige — brüllt als Stier Himmel und Erde zu."

X, 67, 3:

bṛhaspatir abhikanikradad gāḥ [1])

Vgl. noch I, 190, 1 (*navamāna*); X, 67, 5; 68, 8 u. a. Darum ist Bṛhaspati wie Soma ein Herr der Stimme. Sein Lobgesang ist vernehmbar in Himmel und Erde.[2]) Die Menschen und die Götter hören ihn, wenn er mit Donnerstimme spricht.[3]) Die Bṛhatī unterstützt seine Stimme.[4]) Maitr. Saṃh. II, 6, 6 (67, 8) nennt ihn *vācaspati;* Çat. Br. XIV, 4, 1, 23 heisst es: *eṣa u eva brahmaṇaspatiḥ / vāg vai brahma / tasyā eṣa patiḥ / tasmād u ha brahmaṇaspatiḥ.*

Er spricht als Priester der Götter den Mantra, an dem

---

[1]) Man vgl. zu VI, 73, 1 und X, 67, 3 den auf Soma bezüglichen Vers IX, 97, 13:

vṛṣā çoṇo abhikanikradad gāḥ
nadayann eti pṛthivīm uta dyām.

[2]) *asya çloko divīyate pṛthivyām* I, 190, 4.

[3]) *gāthānyaḥ suruco yasya devā āçṛṇvanti navamānasya martāḥ* I, 190, 1.

[4]) X, 130, 4: *bṛhaspater bṛhatī vācam āvat.*

sie Gefallen finden;[1]) er wird VII, 97, 5 *çucikranda;* I, 190, 1; IV, 50, 1 *mandrajihva* genannt. Als Herr der Stimme gewährt er sie auch dem Menschen. So wird er X, 98, 3 gebeten sie zu verleihen:

asme dhehi dyumatīṃ vācam āsan
bṛhaspate anamīvām iṣirām /
yayā vṛṣṭiṃ çaṃtanave vanāva
divo drapso madhumāṅ ā viveça //

„gib in unsern Mund die helle, gesunde, kräftige Stimme, durch die wir Regen dem Çaṃtanu gewinnen. Des Himmels süsser Tropfen ist herbeigekommen."

7: *devaçrutaṃ vṛṣṭivaniṃ rarāṇo*
bṛhaspatir vācam asmā ayacchat /

„Bṛhaspati verlieh ihm freigebig die von den Göttern erhörte, Regen bringende Stimme." I, 190, 2; X, 71, 1. Vāj. Saṃh. IX, 39 gewährt Agni die Oberherrschaft über die Hausherrn, Soma über die Pflanzen, Bṛhaspati über die Vāc.[2]) Darum ist er Maitr. S. I, 9, 2 (132, 2) mit dem Chandas verbunden; Vāj. S. IX, 32 gebührt ihm das Sangversmass, die Gāyatrī[3]).

5) Wie Soma ist Bṛhaspati Indras Freund, mit dem er auch vereint Soma trinkt. Von Soma hiess es VI, 44, 22, dass er mit Indra im Bunde den Paṇi dingfest machte (*indreṇa yujā paṇim astabhāyat*). In einer andern, S. 384 angeführten Stelle[4]) besiegt Indra mit Bṛhaspati verbündet die

---

[1]) I, 40, 5: *pra nūnaṃ brahmaṇas patir*
mantraṃ vadaty ukthyam /
yasminn indro varuṇo mitro aryamā
devā okāṅsi cakrire //

Vgl. auch die Zusammenstellung in v. 3:
praitu brahmaṇas patiḥ pra devy etu sūnṛtā /

[2]) Ebenso Maitr. Saṃh. II, 6, 6 (67, 10); Çat. Br. V, 3, 3, 5, wo für Bṛhaspati Vāc ein caru erwähnt wird.

[3]) S. S. 411, Anm. 4.

[4]) VIII, 85 (86), 15.

viço adevīr abhy ācarantīḥ. Solche Vergleichsmomente bieten sich noch mehrfach dar, z. B. II, 23, 18:

tava çriye vy ajihīta parvato
gavāṃ gotram udasṛjo yad aṅgiraḥ |
indreṇa yujā tamasā parīvṛtam
bṛhaspate nir apām aubjo arṇavam ||

„deinem Ansehen öffnete sich der Berg, als, o Aṅgiras, du den Kuhstall austriebst. Mit Indra im Bunde liessest du los die vom Dunkel bedeckte Wasserflut, o B.!" Damit ist der ganz übereinstimmende Somavers IV, 28, 1 zu vergleichen:

tvā yujā tava tat soma sakhya
indro apo manave sasrutas kaḥ |

„mit dir als Bundesgenossen, im Freundschaftsbunde mit dir, o Soma, hat Indra dem Menschen die Wasser fliessen lassen."

Oder IX, 61, 22:

sa pavasva ya āvitha
indraṃ vṛtrāya hantave |
vavṛvāṅsaṃ mahīr apaḥ ||

„läutere dich, der du Indra halfst den Vṛtra tödten, der die grossen Wasser bedeckte." Oder man stelle I, 62, 3 und IX, 86, 23 zusammen:

indrasyāṅgirasāṃ ceṣṭau vidat
saramā tanayāya dhāsim |
bṛhaspatir bhinad adriṃ vindad gāḥ
sam usriyābhir vāvaçanta naraḥ ||

„auf Indras und der Aṅgiras Geheiss fand Saramā dem Kind die Nahrung. Bṛhaspati spaltete den Fels und fand die Rinder. Zusammen mit den hellfarbigen brüllten laut die Männer (Maruts);" resp.

adribhiḥ sutaḥ pavase pavitra ā
indav indrasya jaṭhareṣv āviçan |

tvaṃ nṛcakṣā abhavo vicakṣaṇa
soma gotram aṅgirobhyo 'vṛṇor apa ||

„von den Steinen gepresst, läuterst du dich auf der Seihe, o Mond, in Indras Leib dich setzend. Männerschauend, o ausblickender, bist du geworden; du öffnetest, o Soma, den Aṅgiras den Stall.“ Soma und Bṛhaspati heissen beide selbst *aṅgiras* oder *aṅgirastama*.

Indra-Bṛhaspati sind oft gemeinsam angerufen.[1]) Beide erhalten Somaopfer, und auch gewisse Thiere[2]) werden ihnen dargebracht.

6) Wie Soma öffnet Bṛhaspati den ‚Kuhstall‘. I, 62, 3 und IX, 86, 23 sind soeben gegenüber gestellt worden. Hinzuzufügen sind z. B. in Bezug auf Bṛhaspati II, 23, 18: *gavāṃ gotram udasṛjaḥ*; 24, 3: *ud gā ājad abhinad brahmaṇā valam*[3]); in Bezug auf Soma: IX, 87, 8 *eṣā* (*somadhārā*) *kūcid satīr ūrve gā viveda;* 102, 8 s. S. 361, A. 1.

---

[1]) ṚV. II, 24, 12; IV, 49; 50, 10 ff. VI, 47, 20; VII 97, 9. 10; 98, 7; X, 36, 5; 42, 11; 100, 5; 103, 8; AV. XI, 10, 9; XIV, 2, 42; XIX, 8, 6; Taitt. S. III, 3, 11, 1; Taitt. Br. II, 5, 6, 3; Ç. Br. IX, 2, 3, 3; Ait. Br. VI, 36, 14. Indra wird AV. XV, 10, 4 ff.; Çat. Br. IX, 3, 4, 18 (731) das Kṣatra, Bṛhaspati das Brahman zugewiesen; merkwürdigerweise AV. XV, 10, 6 Indra mit dem Himmel, B. mit der Erde identificirt. (Aehnlich Taitt. S. IV, 4, 6.). Aber auch B. ist ein König; nach Vāj. Saṃh. IX, 30; Maitr. Saṃh. III, 4, 2 (47, 10) besitzt er ein Sāmrājya. Die Erde fürchtete sich, als er zum Allherrscher geweiht wurde, Çat. Br. V, 2, 1, 18. Unklar ist mir AV. VII, 110, 3 *upa tvā devo agrabhīc camasena bṛhaspatiḥ* | *indra gīrbhir na ā viça.* — ||

[2]) Vāj. Saṃh. XXIV, 7; Maitr. Saṃh. III, 13, 8 (170, 3).

[3]) **Eine besondere Fassung hat die Tätigkeit Bṛhaspatis X, 68, 8 erhalten:**

açnāpinaddhaṃ madhu pary apaçyat
matsyaṃ na dīna udani kṣiyantam |
niṣ ṭaj jabhāra camasaṃ na vṛkṣāt
bṛhaspatir viraveṇā vikṛtya ||

Beide befreien die Wasser,[1]) vertreiben das Dunkel und gewinnen das Licht. Von Bṛhaspati heisst es:

II, 24, 3: *agūhat tamo vy acakṣayat svaḥ*
VI, 73, 3: *apaḥ siṣāsant svar apratīto*
bṛhaspatir hanty amitram arkaiḥ /
oder X, 67, 5: *bṛhaspatir uṣasaṃ sūryaṃ gām*
arkaṃ viveda stanayann iva dyauḥ //
68, 9: *soṣām avindat saḥ svaḥ so agnim*
so arkeṇa vi babādhe tamāṅsi /

Für Soma vergleiche man das S. 309 Angeführte und besonders die auf Soma bezüglichen Worte IX, 90, 4:

apaḥ siṣāsann uṣasaḥ svar gāḥ /
oder 96, 5: *janitāgner janitā sūryasya*
janitendrasya janitota viṣṇoḥ //

Soma gibt den Sternen Licht, Bṛ. verteilt die Rinder am Himmel (s. S. 398, Anm. 2).

7) Wie Soma (352 ff.) steht Bṛhaspati zu den Maruts in naher Beziehung. Er wird X, 98, 1 *marutvant* genannt; indes ist er dort auch mit andern Göttern verbunden. Aber I, 40, 1 sind Brahmaṇaspati, Maruts und Indra in engem Zusammenhang genannt:

ut tiṣṭha brahmaṇas pate
devayantas tvemahe /
upa pra yantu marutaḥ sudānavaḥ
indra prāçūr bhavā sacā //

Sie sind ferner, wie Roth bemerkt hat, unter der „versreichen Schar" zu verstehen, mit der B. die Höhle erbricht IV, 50, 5:

---

[1]) Lehrreich ist ein Vergleich von II, 24, 4: *açmāsyam avatam brahmaṇas patir — abhi yam ojasātṛṇat / tam eva viçve papire svardṛçaḥ* mit IX, 110, 5 *abhy abhi hi çravasā tatarditha, utsaṃ na kaṃ cij janapānam akṣitam (soma).*

sa suṣṭubhā sa ṛkvatā gaṇena[1]) *valaṃ ruroja*

Er ist von den Ṛkvans VII, 10, 4; X, 14, 3 begleitet; ausführlicher ist seiner Freunde X. 67, 3 ff. gedacht:

haṅsair iva sakhibhir vāvadadbhiḥ
açmanmayāni nahanā vyasyan |

„mit seinen Freunden, die wie Haṅsas schreien, zerstörend die Steinumwallungen."

7: *sa īṃ satyebhiḥ sakhibhiḥ çucadbhir*
godhāyasaṃ vi dhanasair adardaḥ |

„er hat mit seinen treuen, strahlenden Freunden, die nach Beute streben, den Kuhhirten zerrissen."

8: *bṛhaspatir mithoavadyapebhir*
ud usriyā asṛjata svayugbhiḥ |

„B. hat mit den gegenseitig vor Tadel sich wahrenden, sich selbst darbietenden, die Rinder herausgetrieben." Vielleicht kann man auch aus den Worten des AV. X, 6, 11, dass B. dem Winde ein Amulet anbinde, eine enge Beziehung zwischen beiden Göttern entnehmen.

8) Soma ist Vater der Götter (S. 402); so heisst Bṛhaspati II, 26, 3.[2])

9) Himmel und Erde tragen Soma, wie eine Mutter den Spross III, 46, 5; von Bṛhaspati sagt VII, 97, 8:

devī devasya rodasī janitrī
bṛhaspatiṃ vāvṛdhatur mahitvā

10) Soma wird als Gott der Manen bezeichnet. Auch Bṛhaspati steht an einer Stelle,[3]) wie Roth zuerst bemerkt hat, mit den Pitaras in engem Zusammenhange.

---

[1]) Von diesem gaṇa der Winde sind wahrscheinlich die II, 23, 1 genannten Scharen zu unterscheiden: *gaṇānāṃ tvā gaṇapatiṃ havāmahe* „wir rufen dich an, den Herrn der Scharen." V. 51, 12 heisst B. *sarvagaṇa.* Gemeint sind in beiden Fällen die Sterne, wie IX, 96, 1 S. 400, Anm.

[2]) cf. X, 72, 2: *brahmaṇas patir etā* (devānāṃ jānā) *saṃ karmāra ivādhamat.*

[3]) X, 68, 11, s. S. 397. Vgl. auch IX, 83, 3.

11) Im Kreise der Pavamānalieder befindet sich eine Hymne (IX, 83), die ganz an Bṛhaspati gerichtet ist. Diese Stellung und mehr noch der Inhalt einiger Verse, deren Anschauungen sich ganz mit denen der Somahymnen decken, weist auf den Mondcharakter Bṛhaspatis hin. Ich füge dem Text Parallelen aus Somaliedern in Anmerkungen hinzu. Z. B. v. 3:

arūrucad uṣasaḥ[1]) *pṛçnir*[2]) *agriyaḥ*[3])
ukṣā[4]) *bibharti bhuvanāni*[5]) *vājayuḥ* /
māyāvino mamire asya māyayā
nṛcakṣasaḥ pitaro garbham ā dadhuḥ // [6])

„es hiess die Morgenröten der bunte leuchten, ihnen voranschreitend. Der Stier trägt kraftvoll die Wesen. Durch seine Weisheit mit Weisheit erfüllt, haben sie ausgemessen, haben die männerschauenden Manen den Keim gelegt.“

Ebenso lassen sich auch zu den andern Versen Parallelen in den verschiedenen Somaliedern nachweisen;[7]) ein

---

[1]) IX, 86, 21: *ayaṃ punāna uṣaso vi rocayat.*

[2]) V, 47, 3: *madhye divo nihitaḥ pṛçnir açmā vi cakrame.* X, 189, 1: *āyaṃ gauḥ pṛçnir akramīt.*

[3]) X, 85, 19: *ahnāṃ ketur uṣasām ety agram.* 45, 5; IX, 62, 26; 71, 4: *agriya;* 86, 12: *agre sindhūnām, agre vāco, agriyo goṣu, agre vājasya;* 45: *agregaḥ.*

[4]) *ukṣan* und *vṛṣabha* S. 338.

[5]) IX, 74, 2: *divo yaḥ skambhaḥ — rodasī samīcīne dādhāra*; 101, 15: *vi yas tastambha rodasī.* 54, 3: *ayaṃ viçvāni tiṣṭhati — bhuvanopari*; 62, 27: *tubhyemā bhuvanā — tasthire.* 110, 9; 84, 2; 94, 3: *pari yat kaviḥ kāvyā bharate çūro na ratho bhuvanāni viçvā.*

[6]) IX, 74, 5: *dadhāti garbham aditer upastha ā*
yena tokaṃ ca tanayaṃ ca dhāmahe /
77, 4: *inasya sadane garbham ādadhe.*

Was IX, 83, 3 die Manen durch B. tun, geschieht hier durch Soma selbst. Man vgl. auch den S. 396 angeführten Vers IX, 97, 39, der die mit des Lichtes Hilfe vollzogene kosmogonische Tätigkeit der Manen schildert.

[7]) Zu v. 1. z. B.:

pavitraṃ te vitataṃ brahmaṇas pate
prabhur gātrāṇi pary eṣi viçvataḥ /

leiser Unterschied wird nur dadurch hervorgerufen, dass Bṛhaspati vorwiegend die Agniform des Mondes repräsentirt, also dem früher genannten Agni Pavamāna entspricht und darum X, 182, 2 Narāçaṅsa genannt wird.[1])

Der Vers VII, 97, 7 (S. 407) sagt, dass Bṛ. seinen Freunden am meisten Anlass zum Keltern gebe. Nachdem sich das IX. Maṇḍala als ein Mondliederbuch erwiesen hat, kann kein Zweifel mehr sein, welchem Gotte vor allen andern jene Eigenschaft zukommt.

12) Wie Soma ist Bṛhaspati an Weisheit reich. ṚV. II, 23, 1. 2 heisst es:

gaṇānāṃ tvā gaṇapatiṃ havāmahe
kaviṃ kavīnām[2]) *upamaçravastamam* |
jyeṣṭharājaṃ brahmaṇāṃ brahmaṇas pate
ā naḥ çṛṇvann ūtibhiḥ sīda sādanam ||
2. *devāç cit te asurya pracetaso*
bṛhaspate yajñiyaṃ bhāgam ānaçuḥ |[3])
usrā iva sūryo jyotiṣā maho
viçveṣām ij janitā brahmaṇām asi ||

„Wir rufen dich, den Herrn der Scharen, den berühmtesten Kavi der Kavis, der Lieder Oberherrn, o. Bṛ.; uns erhörend, setze mit deiner Hilfe dich auf deinen Sitz. Alle Götter haben von dir, asurischer, dem weisen ihren Anteil am Opfer erlangt. Wie die grosse Sonne durch ihr Licht die Morgenröten schuf, bist du aller Lieder Schöpfer."

---

vgl. man IX, 97, 55:
saṃ trī pavitrā vitatāny eṣi
anv ekaṃ dhāvasi pūyamānaḥ |
106, 14: *rebhan pavitraṃ pary eṣi viçvataḥ.*

[1]) Daher wird v. 2 von dem *tapoṣ pavitram* gesprochen. Bṛhaspati heisst X, 182, 3 *tapurmūrdhan*; er verfügt über den Blitz und kämpft *agnitapobhir arkaiḥ.*

[2]) IX, 96, 6: *padavīḥ kavīnām.*

[3]) X, 85, 19: *bhāgaṃ devebhyo vi dadhāti* S. 302.

IV, 50, 1:

taṃ pratnāsa ṛṣayo dīdhyānāḥ
puro [1]) *viprā dadhire mandrajihvam* |

„ihm, der mit lieblicher Zunge spricht, haben die alten Ṛṣis, die weisen, mit Bedacht den Vorrang eingeräumt."

Er wird selbst *brahman* genannt; [2]) *purohita*; [3]) er weckt die Götter durch das Opfer; [4]) er bringt den glaubenslos gewordenen Menschen auf Wunsch der Götter das Opfer. [5])

Vergleicht man diese einzelnen Angaben mit dem, was über Soma früher beigebracht ist, so zeigt sich, wenn auch die Ausdrücke variiren, in den Anschauungen kein wesentlicher Unterschied. Und auch darin, dass sie Gedanken und Lieder anregen, stimmen S. und B. überein. B. heisst *viçveṣāṃ janitā brahmaṇāṃ* II, 23, 2; *gāthānī* I, 190, 1; *ṛkva* X, 36, 5. Ihm gehören die *chandas* Maitr. Saṃh. I, 9, 2 (132, 1). So komme ich zu der Ansicht, dass Bṛhaspati eine Personifikation des Mondes ist. Nicht jeder dieser Gründe ist zwingend, aber als Glied einer Kette von Beweisen gewinnt er an Bedeutsamkeit.

Ich behaupte darum nicht, dass Soma und Bṛhaspati völlig identisch sind; sie sind es nicht, weil jeder von Anfang an eine andere Nuance desselben Gottes bezeichnet, Soma den

---

[1]) IX, 87, 3 (Taitt. S. I, 2, 3, 3): *puraetā janānām; 96, 6: padavīḥ kavīnām.*

[2]) ṚV. II, 1, 3 (wie Soma IX, 96, 6); X, 141, 3; Vāj. Saṃh. XVIII, 76. Çat. Br. I, 7, 4, 21; IV, 6, 6, 7. Er ist das Brahman selbst: *brahma vai bṛhaspatir.* Taitt. S. II, 2, 9, 1; Çat. Br. V, 1, 1, 11; 4, 5, 11; IX, 2, 3, 3; XI, 3, 1, 13.

[3]) ṚV. II, 24, 9. Vāj. Saṃh. XX, 11: *devā bṛhaspatipurohitāḥ.* Taitt. S. VI, 4, 10; Ait. Br. VIII, 26, 4; Çat. Br. V, 3, 1, 2. Er wünscht Purohita zu werden und bringt darum den Bṛhaspatisava. Taitt. Saṃh. VII, 4, 1; Tāṇḍ. Br. XVII, 11, 4; Çāṅkh. Çr. u. s. w.

[4]) AV. XIX. 63, 1: *devān yajñena bodhaya.*

[5]) Çat. Br. I, 2, 5, 25: *te ha devā ūcur bṛhaspatim āṅgirasam açraddhā vai manuṣyān avidat | tebhyo vidhehi yajñam* u. s. w.

Tropfen am Himmel, der die süsse Speise der Götter bildet, Bṛhaspati den Kampfesgott, den Brecher der Burgen, den Agni Somagopā. Daher tritt bei Bṛhaspati der Gedanke, dass er glühende Geschosse habe und gegen die Feinde kämpfe, bestimmter als bei Soma hervor; aber die Grenzlinien sind hier wie dort sehr verwischt, namentlich zu Gunsten Somas, dem alle die Machtvollkommenheiten Bṛhaspatis übertragen sind.

Zu den angeführten Gründen treten einige andere. Auch sie haben nicht alle gleichen Wert, verdienen aber doch nicht unberücksichtigt zu bleiben. Erstens die Tatsache, dass Bṛhaspati mehrfach neben Sonnengöttern genannt ist, also wahrscheinlich durch die Vereinigung mit diesen den Gedanken von Sonne und Mond ausdrücken soll. Er steht neben Pūṣan ṚV. X, 35, 11;[1]) AV. III, 14, 2; V, 28, 12; VII, 33, 1; neben Savitṛ ṚV. I, 190, 3;[2]) III, 20, 5; X, 161, 4; AV. VII, 30, 1; VIII, 5, 5; IX, 4, 10; XIX, 20, 1; 24, 8; Taitt. S. IV, 1, 7[h]. Maitr. S. II, 8, 5 (110, 1); Vāj. S. II, 12; XXXVIII, 8; Çat. Br. V, 1, 1, 4. 15: *sa bṛhaspatiḥ savitāram eva prasavāyopādhāvat* u. s. w. Taitt. Ār. I, 12, 5:

bṛhaspatiç ca savitā
viçvarūpair ihāgatām /
rathenodakavartmanā — u. s. w.[3])

Neben Mitra in einer Spende für Mitra-Bṛhaspati Çat. Br. V, 3, 2, 7. 8[4]); Maitr. Saṃh. II, 6, 6 (67, 2) u. s.

---

[1]) Daneben finden sich allerdings in diesem und in den meisten der übrigen Fälle noch andere Götternamen; als zwingend sehe ich daher diesen Grund nicht an.

[2]) *çlokaṃ yaṅsat saviteva pra bāhū* / *asya kratvāhanyo yo asti.*

[3]) Wenn er AV. VII, 16, 1 selbst Savitṛ heisst, so ist letzteres in diesem Falle wol als blosses Appellativ zu fassen.

[4]) 7: *ye 'ṇīyāṅsaḥ paribhinnās te bārhaspatyāḥ* / *atha ye sthavīyāṅso 'paribhinnās te maitrāḥ.*

2) In dem Gṛtsamadaverse ṚV. II, 23, 17 heisst Tvaṣṭṛ Bṛhaspatis Vater:

viçvebhyo hi tvā bhuvanebhyas pari
tvaṣṭājanat sāmnaḥsāmnaḥ kaviḥ |

„wegen aller Wesen schuf dich Tvaṣṭṛ, der Sänger jeden Sāmans.“ Der Vers ist wesentlich, weil wir aus mehreren später zu besprechenden Stellen (I, 95, 2 resp. Vāj. Saṃh. XXIX, 9 und II, 3, 9) wissen, dass Tvaṣṭṛ's Sohn Agni oder *piçaṅgarūpa vīra devakāma* ist, den das Beiwort *piçaṅgarūpa* als den Mond deuten heisst. Die Bezeichnung *devakāma* entspricht der Würde, die Bṛhaspati als Priester der Götter inne hat. Nun ist Tvaṣṭṛ, wie ich weiterhin zu zeigen versuchen werde, soweit das Material einen Schluss gestattet, eine Personifikation des Sonnengottes. Sonne und Mond gelten öfter in der indischen Mythologie als Vater und Sohn, und so ist auch Bṛhaspati dazu gelangt, als Tvaṣṭṛ's Sohn zu gelten.

Die nahen Beziehungen zwischen Tvaṣṭṛ und Bṛhaspati sprechen sich noch in den S. 410 citirten Worten des ṚV., dass Tvaṣṭṛ die Axt Bṛhaspatis schärfe, aus. Der Sonne gehört zuerst der Blitz. Wie es VI, 44, 22 heisst, dass Soma die Waffen des „unfreundlichen Vaters“, d. h. der Sonne raube, so ist hier in anderem Bilde gesagt, dass Tvaṣṭṛ die Axt für Bṛhaspati schärfe.[1])

3) Es ist S. 383 auseinander gesetzt worden, wie Indra-Bṛhaspati dem „Tropfen“ helfen, der am Ufer der Añçumatī gegen die ungöttlichen Stämme kämpft.[2]) Noch an einer anderen Stelle steht Bṛhaspati in so unmittelbarer Verbindung mit diesem Tropfen, dass wir in ihm den Herrn

---

[1]) In lockerer Verbindung stehen T. u. Bṛ. AV. XIV. 1, 53.

[2]) Man vergleiche hierzu die Formel Taitt. S. I, 4, 27: *bṛhaspatisutasya ta indo indriyāvataḥ patnīvantaṃ grahaṃ gṛhṇāmi.* Für *indo* liest Vāj. S. VIII, 9 *indor*; Maitr. S. I, 3, 27 (40, 3) einige Mss. *indra*,

des Tropfens, den Mondgott sehen können; nämlich v. X, 98, 3, über den ich S. 412 zu vergleichen bitte.

4) AV. II, 26, 2 lautet:

imaṃ goṣṭhaṃ paçavaḥ saṃ sravantu
bṛhaspatir ā nayatu prajānan |
sinīvālī nayatv āgram eṣām
ājagmuṣo anumate ni yaccha ||

„zu diesem Kuhstall mögen die Rinder zusammenströmen; Bṛ. führe kundig sie herbei. Sinīvālī führe ihre ersten; erhalte, o Anumati, die herbeigekommenen.“ Auf Bṛ. folgen Sinīvālī und Anumati, die Göttinnen zweier Mondphasen; auch diese Zusammenstellung spricht dafür, dass er ein Mondgott ist.

5) ṚV. I, 161, 6 heisst es:

indro harī yuyuje açvinā ratham
bṛhaspatir viçvarūpām upājata |

„Indra schirrte seine Falben an, die Açvins den Wagen, Bṛ. trieb für sich ein die vielfarbige Kuh.“ [1]) Frühere Auseinandersetzungen haben gezeigt, dass Bṛ. wie Soma am Kampf um die Rinder beteiligt ist. Auch hier handelt es sich nicht um ein gewöhnliches Tier, sondern um die *dhenu viçvarūpā*, welche die Ṛbhus schaffen [2]) und zwar aus einem Fell. [3]) Gemeint ist *pṛçni*, um welche Vāyu, Tvaṣṭṛ's Eidam [4]) freit, die Gemahlin Rudras, [5]) die Mutter der Maruts oder Rudras, die „sündlose, unversiegliche Kuh“ im höchsten

---

[1]) Er steht daher auch AV. XII, 4, 44 in Beziehung zur *vaçā*; Maitr. S. I, 9, 3 (132, 5) gehört ihm eine *dhenā*; II, 5, 6 (56, 8) eine *rohiṇī*.

[2]) IV, 33, 8: *ye (cakrur) dhenuṃ viçvajuvaṃ viçvarūpām.*

[3]) I, 161, 7.

[4]) VIII, 26, 21. 22.

[5]) V, 52, 16; 60, 5.

Himmel.[1]) Wir wissen aus I, 84, 15,[2]) dass man den Geheimnamen der ‚Kuh‘ ‚im Haus des Mondes‘ kennt und werden auch auf diesem Wege wider auf einen hier zwar nicht näher definirten, aber doch vorhandenen Zusammenhang zwischen Mond und Bṛhaspati geführt.

Wir haben somit 12 und 5 Gründe, die dafür sprechen Bṛ. als einen Mondgott anzusehen.

Ich sehe nur einen belangreicheren Einwurf, den man gegen diese von mir vorgeschlagene Deutung erheben könnte. In einer Anzahl von Versen, besonders im X. Maṇḍala und AV. stehen Soma und Bṛhaspati so nebeneinander, dass man sie für ganz verschiedenartige Götter halten könnte.[3]) Ich

[1]) ṚV. VIII, 90 (101), 15; AV. XVIII, 4, 30:

iḍāṃ dhenuṃ madhumatīṃ svastaye |
ūrjaṃ madantīm aditiṃ janeṣu
agne mā hiṅsīḥ parame vyoman ||

[2]) *atrāha gor amanvata*
nāma tvaṣṭur apīcyam |
itthā candramaso gṛhe ||

[3]) ṚV. I, 18, 4 stehen Brahmaṇaspati, Soma, Indra nebeneinander; ṚV. X, 109, 5 (in andrer Umgebung AV. V, 17, 5):

brahmacārī carati veviṣad viṣaḥ
sa devānāṃ bhavaty ekam aṅgam |
tena jāyām anv avindad bṛhaspatiḥ
somena nītāṃ juhvaṃ na devāḥ ||

173, 3: *tasmai somo adhi bravat tasmā u brahmaṇas patiḥ |* AV. VI, 96, 1; VIII, 10, 25; Vāj. Saṃh. IX, 39; Ait. Br. II, 38, 10. Bṛhaspati wird als Himmelsgegend die *ūrdhvā diç* zugewiesen: AV. III, 26, 6; Ç. Br. V, 1, 1, 4; V, 3, 1, 2 u. s. w. Soma herrscht über den Süden; aber noch häufiger über andere Gegenden: *ūrdhvā* Maitr. S. I, 5, 4 (71, 14); II, 6, 3 (65, 9), während der Süden dort Yama gehört; der Westen ib. II, 13, 21 (167, 3); AV. XII, 3, 9; der Norden AV. III, 27, 4; XII, 3, 24 u. s. w. Als Somas Purohita gilt Bṛhaspati Çat. Br. IV, 1, 2, 4. AV. II, 13, 2 (VI, 5, 3) heisst es:

bṛhaspatiḥ prāyacchad vāsa etat
somāya rājñe paridhātavā u

Ich weiss diesen Vers nicht zu deuten; mir scheint, es spielt, da die mythologischen Begriffe nicht mehr lebendig sind, ein scholastisches

kann diesem Einwand aber keinen Wert beilegen, weil beide Götter nicht genau dieselbe Eigenschaft des Mondes verkörpern; sie sind trotz ihrer Verwandtschaft von verschiedenen Anschauungen aus geschaffen worden und dieser Ursprung hat ihre völlige Verschmelzung verhindert; das Çat. Br. unterscheidet sogar Soma und Candramas, indem es IV, 6, 7, 12 (s. S. 296) sagt: *athaitad vṛṣā somaḥ yoṣā apo havirdhāne 'dhyeti / tasmān mithunāc candramā jāto 'nnād vai tad annaṃ jātaṃ yad adbhyaç ca somāc ca candramāḥ. /*[1])

Das Nebeneinander, ja die mythologische Verbindung von Mondnamen, wie sie sich in mehreren der angeführten Verse ausspricht, ist nicht seltsamer, als wenn Mitra, Pūṣan neben Sūrya stehen oder wenn es ṚV. X, 139, 1 von Pūṣan heisst *tasya (savitur) prasave yāti.* Der Grund, aus dem man

Element hinein. Zu dem letzten Verse vergleiche man AV. XIV, 1, 53: *tvaṣṭā vāso vyadadhāc chubhe kaṃ bṛhaspateḥ praçiṣā kavīnām / tenemāṃ nārīṃ savitā bhagaç ca sūryām iva pari dhattāṃ prajayā. //* Der Spruch wird bei Bekleidung der mit Sūryā verglichenen Braut verwendet. Bṛhaspati giebt AV. XIV, 1, 52 (2, 53) die Frau dem Gatten; er ordnet der Sūryā Haar (XIV, 1, 55); er macht auch den Gatten der Frau gefallen (XIV, 1, 31). Auf solche Angaben lege ich keinen Wert. Denn Yājñavalkya I, 71 z. B. gibt Soma den Frauen Glanz. AV. II, 36, 3 macht er das Mädchen *subhaga.* AV. V, 17, 2 gibt König Soma zuerst, ohne zu zürnen, die Brahmanenfrau wider. In den Purāṇas, z. B. Viṣṇupur. IV, 6 wird erzählt, wie Soma das Rājasūya feierte, dadurch berühmt und übermütig wurde und Bṛhaspatis Frau *Tārā* raubte. Es entstand ein grosser Kampf. Die Götter kämpfen auf Bṛhaspatis, die Daityas, Dānavas auf Somas Seite. Es ist schwer zu erkennen, wie viel von dieser Sage auf alten Quellen beruht.

AV. II, 13, 2 war gesagt, dass Bṛhaspati das Gewand spendet. Bei Uebergabe des Dakṣiṇākleides heisst es Vāj. Saṃhitā VII, 47: *bṛhaspataye tvā mahyaṃ varuṇo dadātu.* Çat. Br. IV, 3, 4, 26: *tvacam evaitenātmanas trāyate / tvag dhi vāsas tad bṛhaspataya udgāyate 'dadāt.* Ich führe diese Aeusserungen der Vollständigkeit wegen hier an; erklären kann ich sie nicht.

[1]) Maitr. Saṃh. III, 12, 7 (162, 12) folgt auf *agnaye svāhā somāya svāhā indrāya sv.* u. s. w. später *candramase svāhā.*

Soma und Bṛhaspati mit einander in Beziehung gesetzt hat, mag in ihrer nahen Verwandtschaft gelegen haben; zu der Bildung einer Dualgottheit Soma-Bṛhaspati ist es bezeichnenderweise nicht gekommen.

Nicht in Betracht braucht man, wie ich meine, den Umstand zu ziehen, dass Soma nur als Schöpfer von Sonne und Sternen gilt; Bṛhaspati aber auch als der des Mondes (II, 24, 5; X, 68, 10). Das sind Nuancen mythologischer Auffassung, welche fast in das Belieben des Sängers gestellt sind und lediglich auf eine abstraktere Betrachtungsweise zurückgehen. Damit ist, was sich gegen meine Deutung Bṛhaspatis als Mondgott anführen liesse, soweit ich sehe, erschöpft.[1]) Von welcher Seite Bṛhaspati in den vedischen Kult eingeführt wurde, ob er auf einen bestimmten Kreis vedischer Geschlechter zurückgeht oder nicht, entzieht sich unserer Kenntnis.[2])

---

[1]) ṚV. I, 190, 2 scheint Bṛ. mit Mātariçvan identisch. Ich wüsste den Grund dafür nicht anzugeben, da M.'s Gestalt selbst nicht durchsichtig ist. Zu beachten ist für die Beurteilung von I, 190, 2 jedenfalls die völlige Trennung beider III, 26, 2:

taṃ çubhram agnim avase havāmahe
vaiçvānaraṃ mātariçvanam ukthyam |
bṛhaspatiṃ manuṣo devatātaye etc.

[2]) Obwol auch Soma *aṅgiras* heisst und den Aṅgiras den Kuhstall öffnet, so tritt dieser Beiname doch häufiger bei Brahmaṇaspati (im ṚV. wie in späterer Zeit) auf. Von sieben Stellen, an denen *āṅgirasa* dort vorkommt, fallen fünf IV, 40, 1; VI, 73, 1; X, 47, 6; 68, 2; 164, 4 auf Bṛhaspati, während *aṅgiras* selbst sich gleichmässiger verteilt. Dazu kommen noch AV. VIII, 10, 25; XI, 10, 10; XIX, 4, 4; Kauç. 135 und mehrere Stellen aus den Brāhmaṇas; z. B. Çat. Br. I, 2, 5, 25; Bṛ. heisst auch *atharvan pitṛ* AV, IV, 1, 7. Es wird davon abhängen, ob die Aṅgiras überhaupt als ein historisches Geschlecht sich erweisen lassen, ehe wir der Untersuchung, ob seine Verehrung auf ihre Kreise zurückgeht, näher treten können.

O. Soma und Gandharva.

Wenn ich an dieser Stelle auf die viel besprochenen Gestalten des vedischen Mythenkreises, die Gandharven, eingehe, so geschieht es nicht, um nach den trefflichen Arbeiten, die A. Kuhn[1]), E. H. Meyer,[2]) L. von Schröder[3]) u. a. geliefert haben, das vorhandene Material zu erweitern oder die Frage nach ihrer Verwandtschaft mit den Kentauren aufs neue aufzuwerfen, sondern nur, um meiner Absicht die Exegese nutzbar für die Vedamythologie zu machen getreu, die vedischen Quellen abermals zu prüfen und ausschliesslich nach diesen ein Bild der indischen Gandharven zu entwerfen. Dieses Bild wird sich in einzelnen Zügen von seinen Vorgängern unterscheiden, aber im allgemeinen steht es der Auffassung Meyer-Schröders erheblich näher als der von Pischel Ved. Stud. I, 77 ausgesprochenen, scharfsinnigen Ansicht, dass *gandharva* und *garbha* dieselben Begriffe seien. P. ist von der wichtigen Stelle ṚV. IX, 86, 36 ausgegangen, welche Soma *apāṃ gandharva* nennt.[4]) ‚Wie hier *apā́ṃ gandharvā́ḥ*, so wird IX, 97, 41‘, sagt P., ‚Soma genannt *apā́ṃ gárbhaḥ* und es liegt nahe *gandharvá* = *gárbha* zu setzen.‘ Soma heisst allerdings *apāṃ garbha*; aber er wird auch *apāṃ netā*, *patiḥ sindhūnām* benannt (S. 356), also mit Ausdrücken, welche von ganz derselben Wichtigkeit wie *apāṃ garbha* sind und mindestens gleichen Anspruch mit gandharva identificirt zu werden haben. P. beruft sich auf eine Stelle

[1]) KZ. I, 513 ff.

[2]) Indogerm. Mythen, I. Gandharven-Kentauren.

[3]) Griechische Götter und Heroen S. 69 ff.

[4]) *apā́ṃ gandharvaṃ divyaṃ nṛcakṣasaṃ somam.*

des Assalayanasuta, aus der diese Bedeutung noch sicher nachweisbar sei: *jānāma mayaṃ bho yathā gabbhassa avakkanti hoti. idha mātāpitaro vasanti sannipatitā ca honti*[1]) *mātā ca utunī hoti gandhabbo ca paccupaṭṭhito hoti. evaṃ tiṇṇaṃ sannipātā gabbhassa avakkanti hotī ti . jānanti pana bhonto yagghi so gandhabbo khattiyo vā brāhmaṇo vā vesso vā suddo vā iti . na mayaṃ bho jānāma yagghi so g.* etc.[2])

Die Worte *gandhabbo ca paccupaṭṭhito hoti* übersetzt P. mit ‚der Fötus tritt (dann) ins Dasein', und *gabbhassa avakkanti* mit ‚Empfängnis'. Wenn *gabbha* wirklich = *gandhabba* wäre, so würde gesagt sein, dass durch das Zusammenwirken der drei, nämlich von Vater, Mutter und Gandharva der Gandharva ins Leben trete. Der Verfasser meint aber doch offenbar, dass zu der Vereinigung von Vater und Mutter noch der Genius der Fruchtbarkeit mit seinem Segen kommen müsse[3]) und der ist, wie so oft, der Gandharva. Vater, Mutter und Genius der Fruchtbarkeit wirken bei der Empfängnis zusammen. Welcher Kaste dieser Gandharva angehöre, erklären die Gefragten nicht zu wissen.

Das Wort *gandharva* kommt im R̥V. 20 mal vor und zwar an 17 Stellen im Singular. Dies Verhältnis ändert sich im Atharvaveda, insofern dort auf 16 Singularformen die gleiche Zahl von Pluralen kommt; es scheint als ob die Entwicklung zu einer Götterklasse sich nur allmählich vollzogen hätte und im R̥V. erst sich vorbereite; denn der Avesta kennt das Wort nur in der Einzahl, als gandarewa.

---

[1]) So liest P. jetzt Ved. Stud. 77 mit Handschrift Y für *patitā ca hoti* der Ausgabe.

[2]) ‚Wir wissen, Herr, wie die Empfängnis zustande kommt. Vater und Mutter leben zusammen und vereinigen sich. Die Mutter wird utunī und der Gandharve kommt dazu. So kommt durch Vereinigung der drei die Empfängnis zustande'. Wisst ihr, ob dieser Gandharve ein Kṣatriya oder Brahman oder Vaiçya oder Çūdra ist? ‚Wir wissen nicht, o Herr, ob u. s. w.'

[3]) Wenn sie erfolgreich sein soll.

Die Angaben des ṚV. berechtigen nicht zu der gang und gäben Ansicht, dass unser Wort dort durchweg als Eigenname empfunden worden sei; denn es wird nicht nur auf eine Gottheit angewendet und ist meist noch ein Appellativum. Das lehrt die soeben angeführte ṚV-Stelle IX, 86, 36 dadurch, dass sie Soma *apāṃ gandharva* nennt. Wir kommen auf den richtigen Weg, wenn wir den in dieser Verwendung liegenden Fingerzeig weiter verfolgen und bedenken, dass Soma nicht nur ein ‚Spross der Wasser', sondern auch deren Gatte, König, ‚Stier' ist. Welche dieser Bezeichnungen mit *apāṃ gandharva* beabsichtigt sein muss, geht aus dem schon im ṚV. hervortretenden[1]) und der späteren Zeit geläufigen Gegensatz zu *apsaras* hervor; *apsaras* ist mit den Indern, mit E. H. Meyer[2]) und Pischel[3]) von ap-saras herzuleiten und bedeutet die Genien des Wassers, die himmlischen Nympfen, die Wasserfrauen. Ist diese Erklärung richtig, so sind die Gandharven ihr männliches Gegenbild, ‚die himmlischen Männer'; *apāṃ gandharva* muss also soviel wie ‚der Mann der Wasser' sein, d. h. gleichbedeutend mit *patiḥ sindhūnam* IX, 15, 5; *patir janīnām* 86, 32; *patir gavām* 72, 4; *vṛṣabho goṣu* 96, 7; *vṛṣabha*, *vṛṣan:* sämmtlich Bezeichnungen, die der ṚV. für Soma (der ja auch *retodhā* heisst) braucht. Soma repräsentirt das männliche Element gegenüber dem weiblichen der Wasser: *vṛṣabho goṣu* und *apāṃ gandharva* sind mythologische Synonyma und ich wähle als Uebersetzung für gandharva das Wort ‚Riese'.

Aus der Verwendung von *gandharva* in unserem Verse folgt 1) dass es auch ausserhalb desselben eine Bezeich-

---

[1]) ṚV. X, 136, 6: *apsarasāṃ gandharvāṇām*
mṛgāṇāṃ caraṇe caran
X, 10, 4: *gandharvo apsv apyā ca yoṣā* /
Zu 11, 2: *rapad gandharvīr* vgl. Pischel Ved. Stud. 183 ff. Ludwig, über Methode S. 61.

[2]) l. c. S. 183.

[3]) Ved. Stud. I, 79.

nung Somas sein kann, 2) dass es nicht notwendig der Name eines Windgottes und somit noch ein (allerdings beschränkt verwendetes) Appellativum ist. So zeigt es auch der Sprachgebrauch der Yajustexte, z. B. Vāj. Saṃh. XVIII, 39 ff.; Çat. Br. IX, 4, 1, 9; Maitr. Saṃh. II, 12, 2 (145, 3): *saṃhito viçvasāmā sūryo gandharvas tasya marīcayo 'psarasa āyuvo nāma*[1]) / *suṣumṇaḥ sūryaraçmiç candramā gandharvas tasya nakṣatrāṇy apsaraso*[2]) *bekurayo nāma* / *iṣiro viçvavyacā vāto gandharvas tasyāpo 'psarasā ūrjo nāma*[3]) / u. s. w.[4]) Wir sehen, dass hier *gandharva* in ganz demselben Sinne wie *vṛṣabha*, *vṛṣan* oder wie *pati* gebraucht wird, also ebenso wie IX, 86, 36 angewendet ist.

Die erwähnte Ṛgvedastelle ist nicht die einzige, an der der Mond ein Gandharva ist. In demselben IX. Maṇḍala treffen wir einen Vers, der sich ebenfalls auf ihn bezieht, wie schon von Bergaigne (I, 176) u. a. ausgesprochen ist. 85, 12:[5])

ūrdhvo gandharvo adhi nāke asthāt
viçvā rūpā praticakṣāṇo asya /
bhānuḥ çukreṇa çociṣā vy adyaut
prārūrucad rodasī mātarā çuciḥ //

„empor stieg der Riese am Himmelszelt, all dessen Gestalten beschauend. (Sein) Licht ging auf mit hellem Schein;

---

[1]) Vgl. dazu noch Çat. Br. VI, 3, 1, 19 (520): *asau vā āditya divyo gandharvaḥ*.

[2]) Mond und Nakṣatras stehen öfter in diesem Verhältnis von Gatte und Gattinnen. Maitr. S. II, 2, 7, (21, 5): *prajāpatir vai somāya rājñe duhitṝr adadān nakṣatrāṇi*; I, 6, 9 (100, 19).

[3]) Nir. VI, 28 heisst das Wasser *vātāpya*.

[4]) Diese Ausdrucksweise ist nicht auf diese Stelle beschränkt. z. B. Çat. Br. IX, 4, 1, 7 (731): *agnir ha gandharva oṣadhibhir apsarobhir mithunena sahoccakrāma* — Andrerseits heisst es wider: *yoṣā vā āpo vṛṣāgniḥ* l. c. I, 1, 1, 20.

[5]) v. 9. 10. 11 siehe oben S. 384. 354.

strahlend liess er Erde und Himmel, die Eltern, leuchten."[1]) Wir dürfen nur den 9. Vers dieses Liedes herbeiziehen, um die Richtigkeit dieser Auffassung wahrzunehmen. Dort heisst es:

adhi dyām asthād vṛṣabho vicakṣaṇo
arūrucad vi divo rocanā kaviḥ |

„es erstieg den Himmel, ausblickend, der Stier. Des Himmels Lichter liess der Kavi leuchten."

Noch in einer dritten Hymne, X, 123, deren 1. Vers Roth[2]) und nachher E. H. Meyer[3]) auf den Regenbogen bezogen haben, wird Soma in ganz gleicher Weise wie in den beiden erwähnten Versen Gandharva genannt. Das Lied ist, wie Ludwig (IV, S. 158) erkannte, ein Mondlied, dessen einzelne Anschauungen nach meinen früheren Ausführungen dem Verständnis keine Schwierigkeit mehr bieten. Ich lasse es der Uebersichtlichkeit wegen hier ganz folgen, obwol einige Verse schon früher angeführt worden sind.[4])

1. *ayaṃ venaç codayat pṛçnigarbhāḥ*
jyotirjarāyū rajaso vimāne |
imam apāṃ saṃgame sūryasya
çiçuṃ na viprā matibhī rihanti ||

„der Freund, der lichtgeborene, auf dem Himmelswagen (?) möge die Pṛçnitöchter anregen. Mit ihren Liedern kosen ihn, als wäre er der Sonne Söhnlein, bei dem Zusammenfluss der Wasser die Weisen."

2. *samudrād ūrmim ud iyarti*[5]) *veno*
nabhojāḥ pṛṣṭhaṃ haryatasya darçi |

---

[1]) cf. IX, 9, 3: *sa sūnur mātarā çucir — arocayat.*
[2]) Nir. S. 145.
[3]) Gandharven S. 155. Von Bergaigne mit Recht angefochten.
[4]) Schon Bergaigne II, 38 ff. hat das Lied auf Soma bezogen und ich stimme seinen Gründen vollständig bei.
[5]) Aufgehen des Mondes. Ueber *ūrmi* s. S. 321.

ṛtasya sānāv adhi viṣṭapi bhrāṭ
samānaṃ yonim abhy anūṣata vrāḥ //

„aus dem Meer erhebt der himmelentstammte Freund seine Woge; der Rücken des Lieblichen ward sichtbar. Auf dem Rücken des Ṛta, auf hohem Ort erstrahlte er. Dem gemeinsamen Schooss brüllten entgegen die Scharen (der Rinder)."

3. *samānaṃ pūrvīr abhi vāvaçānās*
tiṣṭhan vatsasya mātaraḥ[1]) *sanīḍāḥ* /
ṛtasya sānāv adhi cakramāṇāḥ
rihanti madhvo amṛtasya vāṇīḥ //

„dem gemeinsamen entgegenbrüllend, standen zahlreich da des Kalbes engverwandte Mütter. Auf des Ṛta Rücken wandelnd lecken ihre Stimmen von dem süssen Ambrosia."

4. *jānanto rūpam akṛpanta viprā*
mṛgasya ghoṣaṃ[2]) *mahiṣasya hi gman* /
ṛtena yanto adhi sindhum asthur
vidad gandharvo amṛtāni nāma //[3])

„Seine Gestalt, kennend flehten die Weisen. Sie kamen zum Gebrüll des Büffels. Nach der Ordnung wandelnd traten sie zum Strom. Es fand der Riese die unsterblichen Namen."

5. *apsarā*[4]) *jāram upasiṣmiyāṇā*
yoṣā bibharti parame vyoman /
carat priyasya yoniṣu priyaḥ san[5])
sīdat pakṣe hiraṇyaye sa venaḥ //

---

[1]) S. S. 364 ff.

[2]) Vgl. Somas „Brüllen" S. 346.

[3]) VI, 44, 23 (S. 311) ist von Indu gesagt: *triteṣu vindad amṛtaṃ nigūḍham*. Daraus ergibt sich, dass es nicht notwendig ist, mit Ludwig hier in Gandharva die Sonne zu sehen, die in diesem Lied überhaupt keine Rolle spielt.

[4]) S. 365. II, 35, 7 und Verwandtes siehe S. 370. Auch IX, 1, 6 ist heranzuziehen (siehe darüber Teil III, Soma und die Tochter Sūryas).

[5]) IX, 91, 3: *pathibhir adhvasmabhiḥ sūro* (gen.) *aṇvaṃ vi yāti*.

„die Apsaras, zulächelnd dem Geliebten, die Frau trägt ihn im höchsten Himmel. Befreundet wandelte er in des Freundes (der Sonne) Wohnsitzen; es setzte sich auf goldenen Fittig der Freund.“

6. *nāke suparṇam*[1]) *upa yat patantaṃ*
hṛdā venanto abhy acakṣata tvā /
hiraṇyapakṣaṃ varuṇasya dūtaṃ
yamasya yonau[2]) *çakunaṃ bhuraṇyum* //

„als sie dich, am Himmel als Vogel dahinfliegend, verlangenden Herzens erblickten, den goldgefiederten Boten Varuṇas, den in Yamas Wohnung eifrigen Vogel.“

7. *ūrdhvo gandharvo adhi nāke asthāt*
pratyaṅ citrā bibhrad asyāyudhāni[3]) /
vasāno atkaṃ[4]) *surabhiṃ dṛçe kam*
svar ṇa nāma janata priyāṇi //

„empor stieg der Riese am Himmelszelt, uns entgegen seine goldenen Waffen tragend. Anlegend ein Gewand lieblich zu schauen schuf er die wie das Licht lieben Namen.“

8. *drapsaḥ*[5]) *samudram abhi yaj jigāti*
paçyan gṛdhrasya cakṣasā vidharman /
bhānuḥ çukreṇa çociṣā cakānas
tṛtīye cakre rajasi priyāṇi //

„wenn der Tropfen naht dem Meer, schauend ringsum mit des Falken Auge, schuf sein Strahl, am reinen Licht sich erfreuend, Liebes im dritten Raume.“

Man erkennt, dass mit wenigen unerheblichen Ausnahmen sich die Anschauungen dieser Verse von denen der

---

[1]) IX, 85, 11.

[2]) Da Yama der Gott der Manen ist, muss dieser Aufenthaltsort des Vogels die Nacht, der Vogel also selbst der Mond sein.

[3]) Zu vergleichen ist das über Somas Waffen Gesagte; z. B. VI, 44, 22; IX, 57, 2; 90, 3 u. s. w.

[4]) S. S. 306 v. IX, 86, 14 und die dort Anm. 4 citirten Verse.

[5]) S. S. 320.

Somalieder nicht unterscheiden und der Gandharve lediglich den Mondriesen bedeutet. Ebenso wenig macht es Schwierigkeiten, X, 177, 2[1]) in dem Vogel, der im Geist die Stimme trägt, der sie im Mutterleibe[2]) als Gandharva spricht, mit dem PW. den Mondgott zu sehen; denn die vedischen Sänger haben diesen ja zu einem Vācaspati gemacht und gesagt, dass er im Mutterleib schon die Wesen der Götter kenne und verkünde.[3])

Aus dem AV. sind die Verse II, 1, 2 und besonders II, 2, 1 ff.[4]) hierher zu ziehen, denn obgleich in ihnen der Mond-

---

[1]) S. S. 351.

[2]) Ludwig, über Methode und Interpret. S. 56 übersetzt jetzt: ‚im Embryon'.

[3]) S. 283.

[4]) II, 2, 1:

divyo gandharvo bhuvanasya yas patir
eka eva namasyo vikṣv īḍyaḥ |
taṃ tvā yaumi brahmaṇā divya deva
namas te astu divi te sadhastham ||
2. *divi spṛṣṭo yajataḥ sūryatvag*
avayātā haraso daivyasya | —
3. *anavadyābhiḥ sam u jagma ābhiḥ*
apsarāsv api gandharva āsīt |
samudra āsāṃ sadanaṃ ma āhuḥ
yataḥ sadya ā ca parā ca yanti ||
4. *abhriye didyunnakṣatriye* . . . .
yā viçvāvasuṃ gandharvaṃ sacadhve |
. . *tābhyo vo devīr nama it kṛṇomi* ||

Zu v. 3 vgl. die Bezeichnungen Somas als *vṛṣabho goṣu, patir janīnām*. Ferner gehört AV. II, 1, 2 (Vāj. S. XXXII, 9; Taitt. Ar. X, 1, 3) hierher:

pra tad voced amṛtasya vidvān
gandharvo dhāma paramaṃ guhā yat |
trīṇi padāni nihitā guhāsya
yas tāni veda sa pituṣ pitāsat ||

der Gandharva dieses Verses wird von dem in II, 2, 1 nicht verschieden sein. Die drei Orte, welche dem, der das Amṛta kennt und verkündet, gehören, erinnern an die Worte des Verses VI, 44, 23: *ayam (indus) tridhātu divi rocaneṣu triteṣu vindad amṛtaṃ nigūḍham* S. 311.

gott nicht ausdrücklich genannt ist, ist es nach dem Vorausgehenden nicht unwahrscheinlich, dass der Gandharve, welcher das Amṛta kennt, am Himmel wie die Sonne glänzend seinen Sitz hat und von den Apsaras (gleich Soma oder Apāṃ napāt) geleitet ist, eine Bezeichnung dieses Gottes sein soll.

In dem einen dieser Verse führt der Gandharve den Beinamen *Viçvāvasu*. Vorausgesetzt, dass die Hymne ein Ganzes bildet, muss viçvāvasu hier ebenso wie gandharva selbst eine Bezeichnung des Mondes sein. Dagegen spricht nicht, dass es an andrer Stelle auf einen andern Gott angewendet wird; denn diese Verwendung beweist nur, dass auch viçvāvasu so wie gandharva seinen ursprünglich appellativischen Wert nicht verloren hat. Taitt. Saṃh. VI, 1, 6, 5 ist es deutlich, wen wir unter dem Gandharva Viçvāvasu sonst noch zu verstehen haben. Dort heisst es: „als Soma gebracht wurde, stahl ihn der Gandharva Viçvāvasu. Er blieb drei Nächte hindurch gestohlen. Deshalb bleibt Soma drei Nächte hindurch gekauft.“ [1]) Die Erwähnung der ‚drei Nächte‘ gibt uns Aufschluss über das Wesen dieses räuberischen Gandharven; denn so lange ist der Mond zur Neumondszeit nicht sichtbar, er wohnt bei der Sonne, die ihn, wie schon der ṚV. glaubt, verschlingt. Gandharva Viçvāvasu muss also in diesem Fall die Sonne sein.

---

[1]) *taṃ somam āhriyamāṇaṃ gandharvo viçvāvasuḥ pary amuṣṇāt sa tisro rātrīḥ parimuṣito 'vasat tasmāt tisro rātrīḥ krītaḥ somo vasati.* Darum steht er Taitt. Saṃh. I, 2, 9, 1 neben *pariparin, paripanthin* und den ‚argen Wölfen‘. Vgl. Maitr. Saṃh. III, 7, 3 (77, 14). Hierbei ist zu beachten, dass bei Beginn des Somakaufes gesagt wird: ‚o Gott Sūrya, den Soma wollen wir kaufen‘. (Oben S. 75). Man beachte Vāj. Saṃh. V, 39: *deva savitar eṣa te somas taṃ rakṣasva mā tvā dabhan*; VIII, 1: *viṣṇa urugāyaiṣa te somas taṃ rakṣasva mā tvā dabhan.* Ferner Maitr. Saṃh. I, 3, 9 (33, 9) *viṣṇos tvorukrame gṛhṇāmi viṣṇa urukramaiṣa te somas taṃ rakṣasva* (S. 323, Anm. 1). Anders ist die Auffassung Tāṇḍya Br. VI, 9, 22 (s. unten).

Keine bestimmte Beziehung hat der Ausdruck ṚV. X, 85, 21. 22 und in den verwandten Versen AV. XIV, 2, 33. 35. in denen V. nur als Dämon erscheint, der sein Anrecht auf die junge Frau aufgeben und zu seinen Apsaras gehen soll. Offenbar ist er hier jeder bestimmten Beziehung sei es auf Sonne oder Mond oder Wind entkleidet und auf die Bedeutung eines Genius der Fruchtbarkeit beschränkt.

Ausserhalb des Hochzeitsliedes kommt der Gandharva Viçvāvasu im ṚV. noch an einer Stelle vor, die grosse Schwierigkeiten bereitet.[1]) Es ist hier nämlich, vorausgesetzt dass alle Verse zusammengehören, deutlich, dass der G. V. nicht als feindlicher Genius gedacht wird. Denn wenn auch die Wasser bei seinem Anblick auseinander fliessen, so dürfen wir nur an IV, 22, 6[2]) denken, um diesen Ausdruck nicht zu überschätzen; denn in diesem Verse eines Indraliedes heisst es, dass die Wasser ‚aus Furcht vor Indra' eilig vorwärts liefen. Was noch weiter den Gedanken an einen feindlichen Gandharva ausschliesst, sind die Worte des 5. und 6. Verses: „das möge uns Viçvāvasu gewähren, der himmlische Gandharve, der den Himmel durchmisst"

---

[1]) X, 139, 4: *viçrūvasuṃ soma gandharvam āpo*
dadṛçuṣīs tad ṛtenā vy āyan |
tad anvavaid indro rārahāṇa āsām
pari sūryasya paridhīṅr apaçyat ||
5. *viçvāvasur abhi tan no gṛṇātu*
divyo gandharvo rajaso vimānaḥ |
yad vā ghā satyam uta yan na vidma
dhiyo hinvāno dhiya in no avyāḥ
6. *sasnim avindac caraṇe nadīnām*
apāvṛṇod duro açmavrajānām
prāsāṃ gandharvo amṛtāni vocat
indro dakṣaṃ pari jānād ahīnām

[2]) *adhā ha tvad vṛṣamaṇo bhiyānāḥ*
pra sindhavo javasā cakramanta
(Andrerseits heisst es X, 124, 8. 9 allerdings, dass sie sich vor Vṛtra ‚ekeln': ‚*bībhatsuvo apa vṛtrād atiṣṭhan*').

resp.: „der Gandharve verkündet der (Ströme) amṛtāni; Indra erprobte der Drachen Kraft.“ Es ist klar, dass hier der Gandharve als ein Bundesgenosse Indras, dem er die unsterblichen Namen der Ströme verkündet, gedacht ist; aber es mangelt an Material, um mit Sicherheit zwischen den drei Göttern, die hier gemeint sein könnten, die Wahl zu zu treffen, zwischen dem Mondgott, als dem Besitzer und Verkünder des Amṛta,[1]) Vāyu oder Vāta, der es behütet oder in seinem Hause birgt[2]) und schliesslich dem Sonnengott. Ludwig hat (IV, S. 143) an den letzteren gedacht, eine Möglichkeit, die ich nicht ablehnen kann,[3]) obgleich mit Rücksicht auf Pāda 4[d] (‚Indra blickte über Sūryas Wälle‘) der Sonnengott hier eher in feindlichem als in freundlichem Licht gedacht zu sein scheint. Ich möchte glauben, dass auch hier wie in den ersten Stellen Gandharva den Mond bedeutet. Perry[4]) hat die Schwierigkeit der Worte *viçvāvasuṃ soma gandharvam* dadurch zu lösen gesucht, dass er

[1]) S. 330 ff. Cf. VI, 44, 23 (S. 312); X, 123, 4 (S. 431); AV. II, 1, 2 (S. 433, A. 4). Im Comm. zu Vāj. Saṃh. II, 3 heisst es: *dyulokasthaṃ somaṃ rakṣituṃ tatpārçve sarvatra gandharvo 'vasad iti çrutyantarakathā* Weber, ISt. XIII, 134.

[2]) VI, 37, 3: *nū cin nu vāyor amṛtaṃ vi dasyet*
X, 186, 3: *yad ado vāta te gṛhe*
amṛtasya nidhir hitaḥ
v. X, 85, 5 s. S. 301.

[3]) Siehe dazu I, 154, 5 S. 323 und Anm. 1. Ferner
X, 1, 3: *viṣṇur itthā paramam asya vidvān*
jāto bṛhann abhi pāti tṛtīyam |
asya verweist auf *agni* in v. 1. 2., der nach meiner Meinung hier der Mondagni ist. Vgl. ausserdem S. 75 und 434, Anm.: ‚o Gott Sūrya, Soma wollen wir kaufen‘. Dagegen ist Tāṇḍ. Br. VI, 9, 22 der Gandharva Viçvāvasu von Viṣṇu deutlich unterschieden: *chandāṅsi vai somam āharaṅs taṃ gandharvo v. paryamuṣṇāt tenāpaḥ prāviçat taṃ devatā anvaicchaṅs taṃ viṣṇur apsu paryapaçyat sa vyakāṅkṣad ayaṃ nū 3 nā 3 iti taṃ padā prāsphurat tasmāt pṛthag indavo 'sṛjyanta.* Doch kann diese Fassung der Sage spät sein.

[4]) Indra in the Ṛgveda S. 51.

soma gandharvam als ein Wort liest, was mir nicht recht vedisch scheint. Wir können, dünkt mich, auch ohne die Zusammensetzung auskommen, wenn wir Soma und den Mondagni trennen und übersetzen: „als die Wasser, o Soma, den Gandharva Viçvāvasu (deinen Hüter, den Agni Somagopā) sahen, flossen sie nach der Ordnung auseinander.“ Eine völlige Gewähr für die Richtigkeit dieser Deutung ist nicht gegeben;[1]) sicher ist nur soviel, dass der Gandharva Viçvāvasu hier ein freundlicher Genius ist.

Ebenso undeutlich ist die Beziehung in drei weiteren Stellen, nämlich IX, 83, 4:

gandharvo itthā padam asya rakṣati
pāti devānāṃ janimāny adbhutaḥ |
gṛbhṇāti ripuṃ nidhayā nidhāpatiḥ
sukṛttamā madhuno bhakṣam āçata ||

„ein Riese fürwahr hütet seinen Ort; der Wunderbare schützt die Geschlechter der Götter; es greift mit der Schlinge den Bösen der Herr der Schlinge; aber die Frömmsten haben den Genuss des Madhu erlangt.“ I, 22, 14:

tayor (dyāvāpṛthivyor) id ghṛtavat payaḥ
viprā rihanti dhītibhiḥ |[2])
gandharvasya dhruve pade ||

„die fette Milch von beiden ‚lecken‘ die Weisen mit ihren Liedern an des Gandharven festem Ort;“ und drittens AV. VII, 73, 3:

tam u (camasaṃ devapānaṃ) viçve amṛtāso juṣāṇā
gandharvasya praty āsnā rihanti |

---

[1]) Ein Analogon findet sich in der an Indra-Soma gerichteten Hymne IV, 28. In v. 1. 2. 4. 5 werden Indu, Soma, Indra-Soma abwechselnd, einzeln oder zusammen angerufen; in v. 3 tritt, ganz wie hier Viçvāvasu, Gott Agni auf:

ahann indro adahad a g n i r i n d o *purā dasyūn* u. s. w.

[2]) cf. X, 123, 3: *ṛtasya sānāv adhi çakramāṇā rihanti madhvo amṛtasya vāṇīḥ.*

Während hier der den Soma hütende Riese, ob man ihn nun für die Sonne, für den Windgott oder für den Mondgott selber erkläre, ein freundlicher Eckhart ist, spielt er an zwei Stellen des achten Maṇḍala die Rolle eines feindlichen Dämons, den Indra besiegt. 1, 11:

yad tudat sūra etaçam
vaṅkū vātasya parṇinā |
vahat kutsam ārjuṇeyam
çatakratus tsarad gandharvam astṛtam ||

„als er antrieb der Sonne Ross mit des Windes geflügelter Peitsche (?), führte es hinweg den Kutsa Ārjuneya. Der vielgewandte überlistete den unüberwindlichen Gandharven.“ 66 (77), 5:

abhi gandharvam atṛṇat
abudhneṣu rajaḥsv ā |
indro brahmabhya id vṛdhe ||

„es durchbohrte den Gandharven in den unendlichen Räumen Indra für die Frommen zur Freude.“ E. H. Meyer hat bemerkt, dass das VIII. Maṇḍala mit dieser Auffassung im Gegensatz zu allen übrigen Büchern des ṚV. steht. Wir treten offenbar hier einem neuen Mythenkreis, der Göttersage eines andern vedischen Stammes gegenüber. Das ist um so weniger verwunderlich als ein früheres Kapitel (S. 207) uns verschiedene rituelle Abweichungen vorführte, welche gerade diesen Liederkreis charakterisiren. Diesen sachlichen Unterschieden gehen, wie Lanman gezeigt hat, sprachliche Differenzen zur Seite,[1]) welche die rituelle und mythologische Sonderstellung der Kaṇvas weiter bestätigen. Auch die S. 125 ff. über die Wohnsitze alter Somapresser angestellte Untersuchung, welche einen Gegensatz zwischen den Kaṇvas im heiligen Bezirk von Çaryaṇāvant und andern Sängern zeigt, wirft hierher einiges Licht. Nicht zu übersehen ist der Umstand,

[1]) Noun-inflection S. 580. Collitz, BB. VII, 182. Vgl. auch Brunnhofer, KZ. 25, 367.

dass ein Kutsa erwähnt ist. Kutsa gehört zu den Namen des R̥V., die Gegenstand der Verehrung wie des Hasses gewesen sind. Er gilt I, 53, 10; II, 14, 7; IV, 26, 1 (?); Väl. 5, 2 als Indras Feind und andererseits deutet der Dual *Indrākutsā* V, 31, 9 ihre enge Freundschaft an.[1]) Auch im Ritual spielt der Name eine Rolle, insofern der Verkäufer ein Kautsa oder Çūdra sein soll (oben S. 71). Da der Somaverkäufer den Gandharven darstellt, verknüpft sich dieser Name dort unmittelbar mit unserer R̥gvedastelle.

Es ist nun eine auffallende, von E. H. Meyer S. 5 hervorgehobene Tatsache, dass das Wort Gandharva sich mit der alleinigen Ausnahme von III, 38, 6 in keinem der Familienbücher II—VII findet und in dem letzten, dem VIII. nur in feindseliger Weise. Hieraus folgt, dass es ausserhalb des streng brahmanischen Kreises seine Heimat gehabt haben wird und der Gedanke ist nicht ausgeschlossen, dass die Bezeichnung „Riese“ andern Stämmen als ein Name ihrer Götter galt. Man beachte, dass Vāj. Saṃh. XXX, 8 den Gandharva-Apsaras ein Vrātya, also ein ausserhalb der brahmanischen Ordnung lebender Mensch gebührt.[2]) Es ist beachtenswert, dass die Gandharven in den Brāhmaṇas wie die Asuras den Göttern gelegentlich als ebenbürtige Streiter entgegengestellt werden. In der S. 80 angeführten Stelle aus dem Çat. Br. wird erzählt, wie die Gandharven, um die Vāc zu gewinnen, die Veden hersagten, während die Götter die Laute schufen und, spielend und singend, sich niederliessen. „Die Vāc wandte sich den Göttern zu und sie tat daran unklug, dass sie von betenden und recitirenden sich Tanz und Gesang zuwendete.“ Dieser Tadel, mit dem das Brāhmaṇa die Erzählung schliesst, macht nicht den Eindruck, als ob er

[1]) Siehe noch VII, 19, 2.

[2]) Vāyu Pur. VIII, 167 kommt *gāndharvaṃ sthānam* den *çūdrajātīnāṃ praticāreṇa tiṣṭhatām* zu.

in brahmanischem Munde seinen Ursprung hätte. An einer anderen Stelle heisst es, dass die Gandharven den beim Opfern befindlichen Ṛṣis nahen und ihnen sagen, was sie nicht ausreichend und was sie überflüssig gemacht hätten.[1]) Als sie Purūravas einen Wunsch gewähren und er sie bittet, einer von den Gandharven sein zu dürfen, erwidern sie ihm: „die Menschen besitzen nicht die zum Opfer passende Form des Feuers, mit der opfernd man einer von uns werden könnte.“ [2]) Solche Stellen verraten nichts von der feindseligen Auffassung des VIII. Maṇḍala und ebenso wenig kann man sie mit der grellen Dämonisirung vereinbaren, die die Zaubersprüche des AV. bekunden.[3]) E. H. Meyer hat geglaubt,[4]) dass im AV. sich ein alter auf einer sehr niedrigen Kulturstufe entstandener Volksglaube widerspiegele, den ein liberaleres Priestertum in das ‚Heiligtum des ṚV. hineingezogen‘ und ‚mit neuem heiligem Glanze umgeben‘ habe. Es erscheint auch mir nicht unwahrscheinlich, dass der Gandharvenglaube ausserhalb des eigentlichen Brahmanentums, soweit es sich in den Familienbüchern ausspricht, seine ursprüngliche Heimat hatte. Was aber Meyer sonst noch hinzufügt, ist sehr theoretisch. Wir werden doch

---

[1]) XI, 2, 3, 7: — *tad yajñaṃ tanvānān ṛṣīn gandharvā upaniṣedus te ha sma saṃnidadhatīdaṃ vā atyarīricann idam ūnam akrann iti / sa yadaiṣāṃ yajñaḥ saṃtasthe 'thaināñs tad. darçayāṃ cakrur idaṃ vā atyarīricatedam ūnam akarteti.*

[2]) XI, 5, 1, 13: *na vai sā manuṣyeṣv agner yajñiyā tanūr asti yayeṣṭvāsmākam ekaḥ syād iti.* Von andern Stellen wäre noch III, 9, 3, 18 (316) anzuführen.

[3]) Besonders AV. IV, 37; VIII, 6, 1 ff. ‚Danach erscheinen sie‘, sagt L. v. Schröder, l. c. S. 70 ‚als langhaarige, zottige, am ganzen Leibe behaarte, halbtierische Gestalten, die den Menschen in mancher Beziehung gefährlich werden, Wahnsinn bewirken und dergl. mehr, vor allem aber als priapische Unholde die Weiber heimsuchen, und durch wirksame Sprüche und Kräuter (insbes. das Bockshorn *ajaçṛṅgī*) gebannt werden müssen.‘

[4]) S. 94. 96.

wol annehmen müssen, dass diejenigen Stellen die ursprünglichste Auffassung enthalten, welche den Grundcharakter des Wortes am deutlichsten hervortreten lassen und zu diesen gehören jene Atharvalieder nicht. Vielmehr lässt der schroffe Gegensatz, in dem das 8. Maṇḍala zu den andern Büchern steht, vermuten, dass die völlige Dämonisirung der Gandharven die natürliche Folge der oben angedeuteten Kult- und Stammesgegensätze war und in den Kreisen vor sich ging, denen die gandharvenfeindlichen Verfasser von ṚV. VIII, 1 und 66 (77) angehörten.

Im Ṛgveda kommt der Plural unseres Wortes nur dreimal vor: III, 38, 6; IX, 113, 3; X, 136, 6. Die erste Stelle, gleichviel nun ob die Hymne selbst spät oder alt ist, gibt durch das den Gandharven verliehene Beiwort *vāyukeça* klare Auskunft, dass sie unter ihnen die Riesen des Windes versteht.

trīṇi rājānā vidathe purūṇi
pari viçvāni bhūṣathaḥ sadāṅsi |
apaçyam atra manasā jaganvān
vrate gandharvāṅ api vāyukeçān ||

„ihr beiden Herrscher schmückt die Sitze beim Opfer, die drei, die vielen, ja alle. Ich ging im Geist dorthin und sah bei ihrem Werk auch die ‚windhaarigen‘ Gandharven.“ Die ausserhalb des ṚV., in den Brāhmaṇas und Purāṇas erkennbare Ansicht, dass die Gandharven Windgötter seien, bereitet sich also im ṚV. vor. Die Gandharven, ‚die Riesen‘, sind Genien der Fruchtbarkeit und schon dem ṚV. gelten die Winde, gewöhnlich Maruts genannt, als Männer des Himmels, *naraḥ*, *vṛṣaṇaḥ* oder (*māruto*) *vṛṣā gaṇaḥ*. Sie befruchten die Erde, wie der Gatte die Frau[1]) und so ist es selbstverständlich, dass auf sie in erster Linie der Name der ‚Riesen‘ übergeht. Die Gandharven ergreifen nach IX, 113,

[1]) V, 58, 7: *bharteva garbhaṃ svam ic chavo dhuḥ.* Von Vāyu sagt das Çat. Br. II, 6, 3, 7: *ayaṃ vai vāyur yo 'yaṃ pavata eṣa vā idaṃ sarvaṃ prapyāyayati yad idaṃ kiṃ ca varṣati* |

3 Soma[1]) und legen in ihn den Samen, d. h. verleihen ihm seine männliche Kraft.[2]) Die Gandharven dieses Verses sind soviel wie die Uçij in IX, 86, 30[3]), die Venas oder Maruts, die den çiçu geleiten und *çiçumant* heissen (S. 353 ff.), so wie Vāyu *somasya rakṣitā* ist. Es ist nur eine Fortsetzung dieser ṛgvedischen Anschauungen, wenn es in den Brāhmaṇas (z. B. Ait. Br. I, 27) heisst, dass Soma einst bei den Gandharven (also *marutsu*) war. Auch in andern Zügen tritt der Charakter der Windgötter gelegentlich hervor. Die Maruts heissen ‚spielend', ‚hüpfend', *krīḍa*, *krīḍi*, auch (ausser andern Göttern) *nṛtu*[4]) und so ist AV. IV, 37, 7 der Gandharve Apsarāpati *ānṛtyant*. Wenn er daneben noch *çikhaṇḍin* genannt wird, so erinnert das an die Freude der Pfauen beim Nahen der Regenzeit.[5]) Wie die Winde duften und Vāyu Herr der Wohlgerüche ist,[6]) so ist ‚der Duft' eine den Gandharven beigelegte Eigenschaft.[7])

Auf die Windgötter wird der Name der ‚Riesen' im Brāhmaṇa am häufigsten angewandt. Er ist im Plural schliesslich ganz zu einem Synonymum dafür geworden; der Fürst der Gandharven ist im Viṣṇupurāṇa Vāyu. Die Gandharven

---

1) IX, 113, 3: *parjanyavṛddhaṃ mahiṣam*
taṃ sūryasya duhitābharat
taṃ gandharvāḥ praty agṛbhṇan
tam some rasam ādadhuḥ.

2) AV. IV, 4, 1 gräbt der Gandharva *oṣadhiṃ çepaharṣiṇīm.*

3) *tvām uçijaḥ prathamā agṛbhṇata* S. 361, Anm. 3.

4) Auch das Verbum *krīḍ* wird gebraucht.

5) Meghadūta 44. 76. Auch die Erzählung, dass die Vāc einst bei den Gandharven war, passt auf die Windgötter.

6) Hariv. 12493. 265 (PW. s. v. vāyu): *gandhānāṃ caiva sarveṣāṃ bhūtānām açarīriṇām — vāyur īçaḥ.* Maitr. Saṃh. II, 5, 2 (49, 13); *vāyur evāsya taṃ gandhaṃ surabhim akaḥ.*

7) AV. XII, 1, 23; Çat. Br. IX, 4, 1, 4 (731): *gandharvāpsarobhyo juhoti gandharvāpsaraso hi bhūtvodakrāmann atho gandhena ca vai rūpeṇa ca gandharvāpsarasaç caranti.* Siehe noch AV. VIII, 10, 27,

sind so wenig wie Vāyu oder die Maruts feindliche Wächter; der räuberische Gandharva Viçvāvasu hat nur den Namen mit ihnen gemein. Die ‚Riesen' bewahren den Soma für die Götter, lassen sich ihn aber rauben und werden zur Strafe für ihr Versehen vom Somatrank ausgeschlossen.[1]) Eine Legende berichtet von ihrer Bitte an die Götter, sie nicht vom Opfer auszuschliessen. ‚So wie wir im Himmel seine Wächter waren, wollen wir auch hier seine Wächter sein.' Die Götter sagten ja. Mit dem Spruch ‚dies ist euer Lohn für Soma (hütet ihn! möge er euch nicht entgehen')[2]) weist er ihnen die Preise für Soma an. Dann sagten die Götter zu den Gandharven: ‚bei der dritten Pressung wird eine Spende von Ghṛta euch zu Teil werden, aber nicht von Soma. Entrissen ist euch der Somatrank. Deshalb verdient ihr keine Somaspende.' Merkwürdigerweise gelten die Dhiṣṇyas, die Opferstände der Priester, als Vertreter der Gandharven;[3]) jeder von ihnen wird mit dem Namen eines Gandharven benannt und beim Abendopfer mit Butter be-

---

[1]) Maitr. Saṃh. III, 10, 1 (109, 10): *surāṅ nabhrāḍ aṅghāre bambhārā ity ete vai devānāṃ somarakṣaya etebhyo vā adhi cchandāṅsi somam āharaṅs te somapīthena vyārdhyata | ta etāni dvitīyāni nāmāny adhatta maṅgalecchāyai somapītho nā upanamād iti | tasmād ete dvinā-mānas te vā anvāyaṅs te na prāpnuvaṅs tasmād ete 'tihāya vaṣaṭkriyante* | Siehe auch III, 7, 7 (84, 16); I, 2, 5 (S. 14, 11). AV. IV, 34, 3 ist gesagt, dass Yama sich „*gandharvaiḥ somyebhiḥ*“ erfreut.

[2]) III, 6, 2, 17.

[3]) Çat. Br. III, 3, 3, 11: *atha somakrayaṇān anudiçati svāna bhrājāṅghāre bambhāre hasta suhasta kṛçānav ete vaḥ somakrayaṇās tān rakṣadhvaṃ mā vo dabhann iti dhiṣṇyānāṃ vā ete bhājanenaitāni vai dhiṣṇyānāṃ nāmāni tāny evaibhya etad anvadikṣat*; III, 6, 2, 9; Vāj. S. V, 32; Taitt. Saṃh. VI, 1, 10, 5: *ete vā amuṣmiṅ loke somam arakṣan | tebhyo 'dhi somam āharan | tam anvāyan* u. s. w. Die Namen der Somawächter lauten Taitt. Saṃh. I, 2, 7 und Maitr. Saṃh. I, 2, 5 (S. 14, 12) etwas anders. Sie scheinen verschiedenen mythologischen Gebieten entlehnt und scholastisch zusammengestellt zu sein.

gossen.[1]) Wenn der Adhvaryu den Soma trägt, soll er bei ihnen nicht unmittelbar[2]) vorübergehen; denn sie erwarten Soma mit geöffnetem Munde und er würde in ihren geöffneten Mund fallen.' Ich vermag nicht festzustellen, wie viel von dieser Mythe altes Gut ist und wie viel auf Rechnung ritueller Deutungssucht zu setzen ist. Bei Entscheidung dieser Fragen wird aber ein Umstand nicht zu übersehen sein, der sich an den Namen des Acchāvāka, eines vom Somatrank anfänglich ausgeschlossenen Priesters knüpft.[3]) Ihm wird Çat. Br. III, 6, 2, 12 Schuld gegeben, dass er sich den in seiner Obhut befindlichen Soma habe von der Gāyatrī stehlen lassen und darum sei ihm die Teilnahme am Somatrank versagt worden.[4]) Die merkwürdige Uebereinstimmung, die hier in Bezug auf die Behandlung der Gandharven und des Acchāvāka herrscht, führt zu der Vermutung, dass zwischen ihnen ein ähnlicher Zusammenhang bestehen muss, wie er zwischen Neṣṭṛ und Tvaṣṭṛ, Praçāstṛ und Mitra-Varuṇa u. a. oben nachgewiesen ist, und ruft den Gegensatz ins Gedächtnis, der zwischen einigen Stellen im ṚV. in Bezug auf die Auffassung der Gandharven besteht und wol auf Kult- oder Stammesgegensätzen beruht. Mehr als das lässt aber zur Zeit hierüber sich nicht sagen. Jede weitere Vermutung würde ins Dunkle führen.

Mit den Gandharven sind die Apsaras eng verbunden; an einer Stelle schon im ṚV. und später mit grosser Regelmässigkeit. Diese Verbindung ist ein mythologischer Ausdruck der engen Beziehung, die zwischen Wind und Wasser herrscht. „Wohin der Wind geht, dahin folgt der Regen," sagt das Çat. Br. VIII, 2, 3, 5 ohne Bilderschmuck.[5]) Das

---

[1]) l. c. III, 6, 2, 19. 20. IV, 4, 2, 7.

[2]) *samayā.*

[3]) S. oben S. 261 ff.

[4]) Siehe **Eggeling** II, 288[1].

[5]) *yāṃ diçaṃ vāyur eti tāṃ diçaṃ vṛṣṭir anveti.*

Verhältnis von Gandharven und Apsaras ist so ausreichend von andrer Seite geschildert worden, dass mir nichts wesentliches hinzuzufügen bleibt.[1])

Der Plural Gandharvās hat sich zwar überwiegend als Bezeichnung der Sturmgötter festgesetzt, aber die vedische Litteratur zeigt doch Spuren, dass auch der Plural freier verwendet werden konnte. Vāj. Saṃh. IX, 7 sind siebenundzwanzig Gandharven erwähnt, welche das „Ross anschirrten und ihm Schnelligkeit gaben.“ [2]) Aus der charakteristischen Zahl folgt, dass nicht die Winde, sondern die Sternbilder hier die Riesen sein müssen. Wenngleich die Nakṣatras gewöhnlich als Frauen des Mondes betrachtet sind,[3]) so darf doch nicht vorausgesetzt werden, dass die indische Poesie sich immer nur dieses einen Bildes bediente. Denn die Sterne sind ja z. B. als *pitaraḥ* bezeichnet; die Weisen, insbesondere die sieben Ṛṣi nebst Atri und Agastya sind unter die Sterne versetzt[4]) und selbst unter den Nakṣatras gibt es solche mit männlichen Namen, wie Tiṣya, Hasta, Çravaṇa.[5]) Der Gedanke also, dass die Sterne

[1]) Die Verbindung beider ist vielfach formelhaft geworden z. B. AV. X, 9, 9; XI, 6, 4; 7, 27; 9, 16. 24 u. s. w. Aus der Beziehung zu den Apsaras und aus ihrem Charakter als Götter der Fruchtbarkeit entwickelt sich ihr Anrecht auf alle Frauen. Sie werden *strībhāga* AV. VIII, 6, 19 *yoṣitkāma* Çat. Br. III, 2, 4, 3; 9, 3, 20; *strīkāma* Maitr. S. III, 7, 3 etc. genannt; die junge Frau steht in des Viçvāvasu Hut, ehe ihr der junge Gatte naht und seine Stelle einnimmt ṚV. X, 85, 22. 40. 41; AV. XIV, 2, 35. 36. Gandharven und Apsaras werden AV. XIV, 2, 9 um Gunst für die junge Frau angefleht.

[2]) *vāto vā mano vā gandharvāḥ saptaviṅçatiḥ* |
te agre 'çvam ayuñjaṅs te asmin javam ādadhuḥ ||
Çat. Br. V, 1, 4, 8.

[3]) Siehe u. a. Weber, die vedischen Nachrichten von den Nakṣatra II, 274 ff.

[4]) Weber, l. c. 269.

[5]) Stenzler zu Āçv. Gṛ. I, 14, 2.

‚Riesen‘ seien, liegt nicht ausserhalb des Bereichs der dichterischen Möglichkeiten und wird hier durch die charakteristische Zahl 27 erfordert, weshalb Mahīdharas Erklärung durch *nakṣatra* ganz richtig ist.[1]) Ob unter diesem Ross, dem die Gestirne Schnelligkeit verleihen, das des Mondes oder das der Sonne zu verstehen ist, geht aus dieser Stelle nicht hervor.

Nach diesen Ausführungen hat Gandharva folgende Bedeutungen:

1) Riese (in freundlichem wie feindlichem Sinne).

2) Besonders im Plural, vereinzelt schon im ṚV. und sehr gewöhnlich in der späteren Litteratur die ‚Windriesen‘.

Der Avesta trägt zur weiteren Erklärung nicht viel bei. Wie schon gesagt, kommt dort gandarewa nur im Singular vor und zwar an drei Stellen, die keinen hinreichenden Aufschluss geben; erstens Yt. 5, 38:

āaṭ hīm jaidhyaṭ
avaṭ āyaptem dazdi mē
vaṅuhi seviṣtē aredvī sūrē anāhitē
yaṭ barāni aiwiranyāo
gandarewem yim zairipāṣnem
upa yaozenta karana
zraya vourukaṣaya

---

[1]) Der Frage, ob der ṚV. etwa die Nakṣatras unter einem andern Namen kannte, bin ich nicht näher getreten. Eine Betrachtung von ṚV. IX, 66, 2 führt mich zu dem Gedanken, dass ‚Mondstation‘ eine der Bedeutungen von *dhāman* sein könnte.

tábhyām viçvasya rājasi ye pavamāna dhāmanī |
pratīcī soma tasthatuḥ ||

Ich übersetze abweichend von meinen Vorgängern: „welches Doppelgestirn, o Soma Pavamāna, aufgegangen ist, damit herrschest du über das All.“ Man beachte auch v. 3 desselben Liedes:

pari dhāmāni yāni te tvaṃ somāsi viçvataḥ |
pavamāna ṛtubhiḥ kave ||

in welchem sich die *dhāmāni* ebenfalls als Sternbilder deuten liessen, die Soma ‚nach den Jahreszeiten‘ besucht *(pari-as)*. Doch ist meine Erklärung nicht sicher.

ātacāni sūrem nmānem
drvatō yaṭ pathanayāo
skarenayāo dūraēpārayāo[1])

Geldner hat die Worte *upa* bis *vourukaṣaya* streichen oder stark verändern wollen,[2]) die Notwendigkeit sie beizubehalten ergibt sich aber aus einer Parallelstelle Yt. 15, 28, in welcher der Gandarewa das Beiwort *upāpō* ‚am Wasser wohnend' führt;[3]) *upa yaozenta karana* wird eine ähnliche Bedeutung haben. Die Schwierigkeiten, welche das Wort *zraya* macht, (das wegen *vourukaṣaya* Loc. sein muss) lassen sich durch Beachtung der neben *zraya* stehenden Lesarten wie zaraya, zairyō, zaryē lösen,[4]) da sie die Ansetzung eines Stammes *zara*[5]) erfordern, dessen Lokativ *zaraya* an unserer Stelle ist; der G. wohnt demnach am See Vourukaṣa. Die dritte Stelle steht Yaṣt 19, 41: *yō janaṭ gandarewem [yim] zairipāṣnem yō apataṭ vīzafānō merekhṣānē gaēthāo astvaitīṣ aṣahē.*[6])

Diese drei Stellen reichen nicht hin, um den mythologischen Charakter des iranischen Gandarewa zu bestimmen. Er steht in keiner Beziehung zu Haoma wie Spiegel, Ar. Per. S. 215 schon bemerkt hat, aber er ist deutlich ein Unhold wie im 8. Maṇḍala des Ṛgveda. Darmesteter[7]) hat mit den Avestastellen sehr passend die Worte *abhi gandharvam atṛṇad abudhneṣu rajaḥsv ā* verglichen; aber zur

[1]) Da bat sie Keresāspa: diese Gnade gewähre mir, gute, hilfreichste Ardvī Sūra Anāhita, dass ich überwinde den Gandarewa, den goldfersigen an den [bis an die] aufwallenden Ufern am See Vourukaṣa, dass ich bezwinge die Feste des Bösewichts auf der pfadreichen, runden, weiten Erde.

[2]) KZ. 25, 386.

[3]) *uiti asti gafyō āhūiriṣ, uiti aērō gafyō paitiṣ uiti gandarewō upāpō.*

[4]) Ebenso Yt. 5, 4: *zrayā, zarayāi, zrayō;* 8, 8: *zraya, zaraya, zairaya, zarayō* u. s. w.

[5]) cf. ap. *daraya* Meer.

[6]) ‚Der den goldfersigen G. schlug, welcher mit offenem Munde umherstürmte die Wohnungen des Aṣa zu verderben.'

[7]) Ormazd et Ahriman 215, note 1.

Klarheit darüber, ob unter diesem Gandharva, wie man vermuten darf, der räuberische Gandharva Viçvāvasu, der Sonnengott zu verstehen ist, verhelfen uns die Avestatexte nicht. Spiegel hat l. c. die Ansicht ausgesprochen, dass der Ausdruck *zairipāṣan* auf den Gandarewa als Lichtgott hinweise; aber soviel ich sehe, ist es nicht möglich, weiter als bis zu dieser Vermutung vorzudringen.[1])

Ein dem Charakter dieses Gandharven nahe stehendes und in der Yajuslitteratur auch selbst als Gandharva[2]) bezeichnetes Wesen ist der himmlische Schütze Kṛçānu,[3]) welcher nach dem Somavogel schiesst[4]) und die Menschen bedrängt,[5]) aber andrerseits auch als Schützling der Açvins erscheint[6]) und neben Rudra, Tiṣya angerufen wird.[7]) Ganz wie ein Gandharva also erscheint er in freundlichem und in ungünstigem Licht und ist mit Recht zu einem Gandharven gemacht worden. Ob auch in diesem Fall die Unterscheidung auf gegensätzlichen Kultverhältnissen beruht oder auf Naturvorgängen, entzieht sich aller Feststellung. Doch dürfte ein Punkt Erwähnung verdienen. Es hat sich früher als wahrscheinlich herausgestellt, dass der den Soma raubende Gandharva Viçvāvasu, durch dessen Schuld der Soma „drei Nächte gestohlen" verbleibt, um dieser letzten Angabe willen der Sonnengott ist. Es scheint mir bei der Mannigfaltigkeit gandharvischer Wesen nicht ausgeschlossen dass Kṛçānu eine Personifikation des Sonnengottes selbst ist,

---

[1]) Ueber die Auffassung dieses *zairipāṣan* in der späteren Litt. siehe Spiegel, trad. Litt. 339, West, Pahlavi Texts II, 369 ff. Darmesteter, SBE. XXIII, 63, Anm.

[2]) E. H. Meyer S. 12.

[3]) E. H. Meyer, S. 177.

[4]) ṚV. IV, 27, 3; IX, 77, 2 (S. 282 resp. 280). Ait. Br. III, 26 etc.

[5]) I, 155, 2.

[6]) I, 112, 21.

[7]) X, 64, 8. Man denke an den Jäger *arbuda mṛgaya māyin* VIII,

dessen je nach der Jahreszeit freundliche oder verderbliche Strahlen zu einer doppelten Auffassung seiner Natur Veranlassung gegeben haben können. Dass er ein „Dämon des Regenbogens“ sei, ist ein unwahrscheinlicher und nur durch die irrige Erklärung von X, 123 hervorgerufener Gedanke.[1])

Mit Kṛçānu ist längst der avestische Keresāni zusammengestellt worden und trotz des Widerspruchs de Harlez'[2]) stimme ich dieser zuerst von A. Weber[3]) aufgestellten, von Kuhn[4]) u. a., auch neuerdings von Darmesteter[5]) angenommenen Identifikation zu, worin mich die Beziehung beider Wesen zu Soma resp. Haoma bestärkt.[6])

Gandarewa hat, wie es scheint, auch im Avesta nicht durchweg die Bedeutung eines feindlichen Dämons gehabt. Wenigstens geht dies aus einer von Spiegel hervorgehobenen Stelle Yt. 13, 123 hervor: *parṣintahē ganderewahē aṣaonō fravaṣīm yazamaidē,* in der nur leider das erste Wort (für das die Mss. auch peres⁰ resp. pariṣ⁰ lesen) unklar bleibt. Wie man sich auch hier entscheide, es lässt sich aus keiner der Avestastellen ein Einwand gegen den für mich wesentlichsten Punkt dieser Untersuchung herleiten, dass die Grundbedeutung von Gandharva lediglich appellativisch ‚Riese‘ ist.

3, 19 u. s., den Indra besiegt und andrerseits an Erekhṣa, den besten der arischen Pfeilschützen Yt. 8, 6. 37. Ueber diesen s. Nöldeke ZDMG. XXXV, 445.

1) Meyer l. c. 155. 179.

2) Avesta, traduit II[1] 76; de l'exégèse et de la correction des textes av. p. 108. 159. Spiegel, Ar. Per. 224.

3) Ind. Stud. II, 313. 314.

4) Myth. Stud. I, 151.

5) Orm. et Ahr. 100; SBE. IV, S. LII, note 1.

6) Kuhn, l. c. 152.

*

Anhang.

Haoma im Avesta.

Nachdem sich gezeigt hat, dass Soma in allen Teilen des ṚV. den Mond bedeutet, gewinnt der Gedanke, dass genau derselbe Sachverhalt wie im Veda im Avesta vorliege, an Wahrscheinlichkeit. Auch der Avesta unterscheidet Gott und Trank und umwebt Haoma durch die Verbindung mit Vīvaṅhvant, Keresāni u. a. mit einem ganz mythologischen Gewande. Soma ist *vṛtrahan* und besitzt scharfe Waffen, Haoma ist *verethrajan* und schleudert sein *vadare* (Y. 9, 30 ff.); ein Vogel bringt Soma vom Himmel, heilige Vögel tragen Haoma zu den Bergen; wie Soma in den himmlischen Wassern, wächst Haoma an denen der Ardvī Sūra;[1]) H. gewährt gleich Soma ‚die beste Welt der Frommen, die lichte.' Wir geben dem Natürlichen nur sein Recht, wenn wir die aus dem Veda gewonnene Erkenntnis auf den Avesta übertragen und bei den vielfachen oft hervorgehobenen Uebereinstimmungen zwischen dem iranischen und dem indischen Gott

---

[1]) Bund. 27, 4. Darmesteter, Ormazd et Ahr. 140.

auch den ersteren als Mondgott erklären. Diese Deutung füllt nicht nur eine Lücke in dem Kreise der iranischen Götter aus, sondern bewährt alsbald durch Lösung einer Reihe von Schwierigkeiten ihre Richtigkeit. Y. 10, 10 heisst es:

aurvantem thwā dāmidhātem
baghō tataṣaṭ hvāpāo
aurvantem thwā dāmidhātem
baghō nidathaṭ hvāpāo
haraithyō paiti barezayāo.

‚dich den raschen, den Geschöpfen holden (?) hat der kunstfertige Gott geschaffen, dich den raschen — hat der kunstfertige Gott auf die hohe Haraiti gesetzt.‘ Mills übersetzt *aurvanṭ* mit ‚swift‘ und erklärt es sehr gewunden als ‚having immediate effect‘; Geldner fragt ‚was soll die Haomapflanze als Ross oder Reiter auf der Alburz tun?‘[1]) und schlägt (im Gegensatz zu der sonstigen Bedeutung des Wortes) für diese eine Stelle ‚Lenker, Herr, Gebieter‘ zu übersetzen vor. Dieser Ausweg wird überflüssig, wenn wir Haoma als Mondgott ansehen, der gleich Soma ein *giriṣṭhā* ist und, wie wir an Apām napāo sahen, mit schnellen Rossen fährt. Auch die Worte *berezanṭ*, *srīra*, *khṣathrya*, *zairidōithra*, ‚goldäugig‘,[2]) werden, auf den Mondgott bezogen, leicht verständlich. Zwei Stellen besonders scheinen unter diesen Gesichtspunkt zu fallen. Y. 9, 26:

frā ca tē mazdāo baraṭ
paurvanīm aiwyāoṅhanem
stehrpaēsaṅhem mainyutāṣtem
[vaṅuhīm daēnām māzdayasnīm]

1) KZ. 28, 189.

2) Y. 57, 19: *sraosem — yazamaidē yim yazata haomō frāṣmiṣ baēṣajyō srīrō khṣathryō zairidōithrō bareziṣtē paiti barezahi* —. Der folgende Abschnitt (20) bezieht sich nicht mehr auf Haoma, wie de Harlez; Geldner KZ. 27, 251; Baunack, Stud. I, 370 wollen, sondern wol auf Sraoṣa. Andernfalls würden wir erwarten die Worte von § 20 ebenso wie die des 19. Paragraphen Yt. 9, 17; 10, 88; 17, 37 widerzufinden.

Mir scheinen die letzten drei Worte dieses Verses eine, vielleicht durch Stellen wie Vend. 18, 2 *(anaiwyāstō daēnām)* veranlasste Glosse zu sein, mit der sich ein Scholiast den Gürtel Haomas theologisch erklärte.[1]) Das Himmelszelt, in dessen Mitte der Mond glänzt, oder besser noch seine Himmelsbahn ist mit diesem ‚sterngestickten' Gürtel gemeint. Das bisher ‚dunkle'[2]) Wort *paurvanīm* wird dann deutlich; denn es ist auf *paurvan* (gleich skr. *parvan*) zurückzuführen und heisst ‚geknotet'; zu beziehen auf Neu- und Vollmondszeiten:[3]) ‚dir brachte Mazda einen geknoteten Gürtel, mit Sternen bestickt, von Gott geschaffen.'

Die andere Stelle, für die Geldner schon das Richtige ausgesprochen hat,[4]) steht Yt. 8, 33: *yān patho āiti haomō.* ‚Die Bahnen, welche Haoma wandelt' sind natürlich die ‚Mondbahnen'.

[1]) Ebenso sind wol die Worte *gravas ca māthrahē* in dem Folgenden ein Einschub:

aiṅhē ahi aiwyāstō
bareṣnuṣ paiti gairinām
drājaṅhē aiwidhāitīs ca
[gravas ca māthrahē]

‚damit bist du umgürtet auf den Höhen der Berge.' Die folgenden Worte sind nicht klar; *drājaṅhē* ist, wie ich meine, ein Verbum, nicht Dativ; eine 2. sg. praes. med., die wir wegen *ca* (als Fortsetzung zu *ahi*) und wegen des Acc. *aiwidhāitīs* auch erwarten; (Skr. *drāgh, drāh ?*). *gravas* hat Geldner KZ. 28, 188 zu erklären versucht.

[2]) Siehe Geldner, KZ. 28, 189.

[3]) Yt. 7, 2. —

[4]) KZ. 25, S. 480, Anm. 44.

Dritter Teil.

Soma und die Sonne.

Die vedischen Sänger haben Sonne und Mond unter ihrem gewöhnlichsten Namen *sūryācandramasau* oder *sūryāmāsā* selten zusammen genannt. Sie rühmen von ihnen, dass sie ‚abwechselnd aufgehen',[1]) nennen sie ‚die beiden Augen'[2]) u. s. w. Etwas charakteristischer sagt X, 85, 18, dass sie das Opfer wie ‚spielende Knäblein' umwandeln, dass der eine alle Wesen überschaue, der andere, die Jahreszeiten ordnend, wider geboren werde.[3])

Nachdem sich ergeben hat, dass Soma der gebräuchlichste Name des Mondes in den vedischen Liedern ist, wird es

---

[1]) I, 102, 2: *asme sūryācandramasābhicakṣe*
çraddhe kam indra carato vitarturam ||
X, 68, 10: *anānukṛtyam apunaç cakāra*
yāt sūryāmāsā mitha uccarātaḥ |
92, 12: *sūryāmāsā vicarantā divikṣitā* etc.
Ohne Namennennung I, 164, 38 S. 336 oben. I, 144, 3. 4; II, 24, 5. Einige weitere Verse stehen Taitt. Br. II, 8, 9, 1 ff.

[2]) I, 72, 10: *adhi çriyaṃ ni dadhuç cārum asmin*
divo yad akṣī amṛtā akṛṇvan |
VIII, 41, 9: *yasya (varuṇasya) çvetā vicakṣaṇā*
tisro bhūmīr adhikṣitaḥ |
AV. XI, 3, 2. 34.

[3]) *pūrvāparaṃ carato māyayaitau*
çiçū krīḍantau pari yāto adhvaram |
viçvāny anyo bhuvanābhicaṣṭe
ṛtūnr anyo vidadhaj jāyate punaḥ ||

möglich sein zu zeigen, dass die Gedanken über das Verhältnis beider Gestirne die Inder doch mehr, als es den Anschein hatte, beschäftigt haben und Sonne und Mond unter dem Namen von Götterpaaren verborgen sind, unter denen man sie nicht suchte, weil man Soma nicht als den Mond erklärte. Dasjenige, welches sich als eine Personifikation von Sonne und Mond sofort zu erkennen gibt, ist

1.

Soma-Pūṣan.

Sie sind nicht oft zusammen erwähnt; immerhin ist ihnen im Kreise der Gṛtsamadalieder eine ganze Hymne gewidmet, deren Erklärung nach dem Vorausgehenden keine Schwierigkeiten mehr bereitet, II, 40:

1. *somāpūṣaṇā jananā rayīṇām*
jananā divo jananā pṛthivyāḥ |
jātau viçvasya bhuvanasya gopau
devā akṛṇvann amṛtasya nābhim ||

„SP., die Schöpfer der Reichtümer, die Schöpfer des Himmels, die Schöpfer der Erde, die als Hüter der ganzen Welt geboren sind, machten die Götter zum Mittelpunkt des Amṛta.“

2. *imau devau jāyamānau juṣanta*
imau tamāṅsi gūhatām ajuṣṭā |
ābhyām indraḥ pakvam āmāsv antaḥ
somāpūṣabhyāṃ janad usriyāsu ||

„Ueber beider Götter Geburt freuten sie sich; beide verscheuchten die garstige Finsternis. Durch beide schuf Indra das Gare in den Rohen, durch Soma-Pūṣan in den Rindern.“

3. *somāpūṣaṇā rajaso vimānam*
saptacakraṃ ratham aviçvaminvam |

viṣūvṛtaṃ manasā yujyamānam
taṃ jinvatho vṛṣaṇā pañçaraçmim ||

„SP.! Ihr treibt an den den Himmel durchfahrenden, siebenräderigen Wagen, der nicht einen jeden befördert;[1]) den das Gleichgewicht bewahrenden (?); auf einen Gedanken hin angeschirrten, o starke, den fünfstrahligen."

4. *divy anyaḥ sadanaṃ cakra uccā*
pṛthivyām anyo adhy antarikṣe |
tāv asmabhyaṃ puruvāraṃ purukṣum
rāyas poṣaṃ vi ṣyatāṃ nābhim asme ||

„Hoch am Himmel hat der eine seinen Sitz aufgeschlagen, über der Erde im Luftraum der andere.[2]) Sie sollen uns Zuwachs verleihen an Vermögen, reich an Trefflichem, reich an Nahrung und Nachkommenschaft bei uns.

5. *viçvāny anyo bhuvanā jajāna*
viçvam anyo abhicakṣāṇa eti |[3])
somāpūṣaṇāv avataṃ dhiyaṃ me
yuvābhyāṃ viçvāḥ pṛtanā jayema ||

„Alle Wesen schuf der eine; alles überschauend wandelt der andere; SP.! begünstigt mein Lied! Möchten wir durch euch alle Schlachten gewinnen."

6. *dhiyaṃ pūṣā jinvatu viçvaminvo*
rayiṃ somo rayipatir dadhātu |
avatu devy aditir anarvā —

„unser Lied befördere Pūṣan, der alles bewegt; Reichtum spende uns Soma, des Reichtums Herr; es begünstige uns Göttin Aditi, die reine."

Ausserhalb dieses Liedes kommen Soma-Pūṣan selten vor. Anzufügen wäre noch I, 23, 14:

[1]) So Ludwig.

[2]) So Ludwig. Nach Sāyaṇas Commentar „auf der Erde (in Gestalt der Pflanze), im Luftraum (als Mond)."

[3]) cf. X, 85, 18 (S. 454, Anm. 3).

pūṣā rājānam āghṛṇiḥ
apagūḍhaṃ guhā hitam |
avindac citrabarhiṣam ||

„Pūṣan, der glühende, hat den König, der im Verborgenen steckte, der auf einer glitzernden Streu (von Sternen) ruht, gefunden," und Taitt. Saṃh. III, 3, 9:

somasya drapsam avṛṇīta pūṣā [1])

„Pūṣan wählte sich den Somatropfen." Im Ritual wird beiden öfter ein Körnermus dargebracht. In den darüber angestellten Betrachtungen der Yajuslitteratur wird gesagt, dass Pūṣan der Schöpfer der Tiere sei und Soma ihm den Samen verleihe, dass die Tiere Pūṣan sich zum Könige wählten etc. Das hat für uns keinen besonderen Wert.[2])

Selten wie Soma-Pūṣan erscheint eine zweite Doppelgottheit

2.

Agni-Soma.

Mit Agni-Somagopā dürfen AS. nicht verwechselt werden. Sūryasiddhānta XII, 24 spricht von ihnen als Sonne und Mond und ebenso sind die Aussprüche der Brāhmaṇas und

[1]) Maitr. Saṃh. II, 5, 10 (61, 12); v. l. AV. IX, 4, 5: *somasya bhakṣam avṛṇīta çakraḥ* (also Indra). Vgl. noch Sāmaveda I, 154 (ed. Benfey S. 16):

somaḥ pūṣā ca cetatur
viçvāsāṃ sukṣitīnām |
devatrā rathyor hitā ||

[2]) Taitt. Saṃh. II, 4, 4, 3: *somo vai retodhāḥ* | *pūṣā paçūnāṃ prajanayitā* | *soma evāsmai reto dadhāti* | *pūṣā paçūn pra janayati.* Maitr. Saṃh. II, 2, 4 (18, 1. 7.); 6, 4 (65, 17). Ein Eunuch wird ihnen Maitr. Saṃh. II, 5, 5 (53, 19) geopfert.

Yajustexte zu deuten. Ausdrücklich spricht das Çat. Br. es aus:[1]) was trocken ist, das gehört Agni; was feucht ist, gehört Soma — 24. Die Sonne gehört Agni, der Mond gehört Soma; der Tag gehört Agni, die Nacht Soma; der Halbmonat, der sich füllt, gehört Agni; der welcher abnimmt, Soma. Durch zwei Butterspenden (für Agni-Soma) erreicht er Sonne und Mond, durch den Upāñçuyāja Tag und Nacht.“ Ganz dasselbe meint eine andere Stelle desselben Textes, wenn sie AS. *bhrātarau* nennt[2]) oder die Maitr. Saṃh. III, 7, 1 (75, 12), wenn sie von ihnen als den ‚beiden Augen‘ spricht.[3]) In einem andern Zusammenhange erzählt die Maitr., wie die Götter Agni, Soma, Indra in Kurukṣetra ein Sattra veranstalteten und sagten, ‚wen von uns zuerst die Auszeichnung (des Sieges) trifft, zu dem soll das uns Gehörige kommen.‘ „Sie traf von ihnen Soma. Sie kamen zusammen zu ihm. Deshalb kommen sie zu Soma; denn er ist der ausgezeichnetste. Danach aber verlangte Soma. Er ging auf den Berg. Agni ging ihm nach. Beide, Agni und Soma, vereinigten sich auf dem Berge; daher brennt immer auf dem Berge Agni, auf dem Berge Soma.“[4]) Die letzten Worte lassen, wie ich glaube, keinen Zweifel, dass sie von Mond und Sonne sprechen; denn der Berg, auf dem Agni oder Soma brennen, ist der Aufgangsberg. Das häufige Auftreten dieses Götterpaares[5]) in der sakralen Litteratur

[1]) I, 6, 3, 23: *ārdraṃ caiva çuṣkaṃ ca yac chuṣkaṃ tad āgneyaṃ yad ārdraṃ tat saumyam — 24. sūrya evāgneyaḥ candramāḥ saumyo 'har evāgneyaṃ rātriḥ saumyā ; ya evāpūryate 'rdhamāsaḥ sa āgneyo yo 'pakṣīyate sa saumyaḥ. 25. ājyabhāgābhyām eva sūryācandramasāv āpnoty upāñçuyājenaivāhorātre āpnoti.*

[2]) XI, 1, 6, 19: *sa indro 'gnīṣomau bhrātarāv abravīt —*

[3]) *yad agnīṣomau cakṣuṣī vā agnīṣomau.* Ebenso Ait. Br. I, 8, 15.

[4]) II, 1, 4 (5, 9); kürzer steht die Erzählung Taitt. Saṃh. II, 3, 3, 1.

[5]) Ait. Br. I, 15, 6; II, 3, 9. 12; Maitr. Saṃh. I, 5, 1 (67, 3); 6, 8 (99, 15); 10, 5 (145, 12); II, 3, 5 (32, 5); 13, 1 (153, 1); IV, 3, 1 (40, 5); 12, 5 (191, 13). TS. III, 5, 1d u. s. w. Çat. Br. I, 5, 2, 13 (58); 6, 3, 24. 41 (62); VII, 3, 1, 3 ff. (587) etc.

bezeugt eine Popularität, welche den vedischen Hymnen selbst fremd ist. Es gibt eine einzige Hymne (I, 93), die AS. darin gewidmet ist, und ausserdem zwei einzelne, inhaltslose Verse.[1]) Von I, 93 kommen vorzüglich v. 4—6 in Betracht, die besagen, dass AS. zusammen dem Paṇi die Rinder stahlen,[2]) die Lichter an den Himmel setzten und die Flüsse befreiten;[3]) den einen (die Sonne) habe Mātariçvan vom Himmel (als Feuer) gebracht, den andern (den Mond) ein Adler vom Berg (als Somapflanze) gerissen.[4]) Agni-Soma bezeichnen hier sowol die göttlichen Wesen als ihre irdischen Repräsentanten: Feuer und Somapflanze. Jenes hat in der Sonne seinen Ursprung und kam aus ihr zur Erde in dem

---

[1]) X, 19, 1; 66, 7. Der Ausdruck *agnīṣomau punarvasū* im ersten Verse macht den Eindruck, als ob er in demselben nicht die Bezeichnung von Sonne und Mond, sondern eines Gestirnes sei. Oefter werden AS. im AV. genannt. VI, 54, 2; 61, 3; 93, 3; VII, 114, 2; VIII, 9, 14; XII, 4, 26. Wichtiger ist nur III, 13, 5 (= Maitr. S. II, 13, 1; TS. V, 6, 1, 3):

āpo bhadrā ghṛtam id āpa āsan
agnīṣomau bibhraty āpa it tāḥ /

und XVIII, 2, 53: *AS. pathikṛtā syonaṃ*
devebhyo ratnaṃ dadhathur vi lokam /
upa preṣyataṃ pūṣaṇaṃ yo vahāti
ajayānaiḥ pathibhis tatra gacchatam //

AS. sind hier vollständig zu einem Abstraktum herabgesunken, wie ihr Verhältnis zu Pūṣan zeigt.

[2]) 4. *agnīṣomā ceti tad vīryaṃ vāṃ*
yad amuṣṇītam avasaṃ paṇiṃ gāḥ /
avātiratam bṛsayasya çeṣaḥ
avindatam jyotir ekaṃ bahubhyaḥ //

[3]) 5. *yuvam etāni divi rocanāni*
agniç ca soma sakratū adhattam /
yuvaṃ sindhūṅr abhiçaster avadyāt
agnīṣomāv amuñcataṃ gṛbhītān //

[4]) 6. *ānyaṃ divo mātariçvā jabhāra*
amathnād anyaṃ pari çyeno adreḥ /
agnīṣomā brahmaṇā vāvṛdhānā
uruṃ yajñāya cakrathur u lokam //

Blitz. Wenn mehrfach gesagt ist, dass auch Soma feurige Waffen führe, so hat die vedische Phantasie sich den Widerspruch damit zu erklären gesucht, dass Indu (d. i. der Mond) seines Vaters (d. i. der Sonne) Waffen stahl[1]) oder, dass Tvaṣṭṛ (die Sonne) für Bṛhaspati (Mond) die Axt schärft.

Es ist nicht möglich anzugeben, warum AS., die der späteren Litteratur so vertraut sind, im ṚV. eine unbedeutende Rolle spielen. Der von Oldenberg[2]) ausgesprochenen Ansicht, dass dies ein Zeichen ihrer späten Herkunft sei, bin ich schon an andrer Stelle[3]) entgegengetreten, weil sie der Möglichkeit nicht gerecht wird, dass ein noch ausserhalb des ṚV. stehender indischer Stamm sie zu dem Pantheon der späteren Zeit beigesteuert haben kann. Eine Sonderstellung beider Götter ist aber ganz unverkennbar in dem Ritual; denn soviel ich sehe, erhalten sie nie einen Anteil am Somaopfer, einen Graha, sondern nur Kuchen-[4]) und Tieropfer,[5]) letztere in einer Ausbildung, dass der agnīṣomīya paçu zur Norm für alle andern Tieropfer geworden ist.[6]) Darum scheint es, als ob der Agni-Soma-Kult von einem Stamme herrühre, der die Tieropfer in das brahmanische Ritual mit herüber brachte. Es ist aber gegenwärtig nicht möglich, diese Verhältnisse tiefer zu ergründen.[7])

---

1) VI, 44, 22 (S. 312. 342).

2) Ṛgveda I, 267.

3) GGA. 1890, S. 401.

4) Sehr häufig; z. B. Çat. Br. V, 2, 5, 9; 3, 7 *(etena vā -agnīṣomīyena puroḍāçena- indro vṛtram ahan)*. Bekannt ist die Darbringung eines Agnīṣomīya Puroḍāça am Vollmondstage, an dem eine Spende für die Sonne und den von ihr beleuchteten Mond am Platze ist.

5) z. B. Çat. Br. V, 3, 3, 1; MS. III, 4, 6 (52, 10); 7, 8 (87, 12).

6) Çāṅkh. Çr. S. VI, 1. 1.

7) Vielleicht ist zu beachten, dass Agni-Soma gegen Paṇi und Bṛsaya

3.

Vergleiche.

Oftmals wird der Mond um seines Glanzes willen mit der Sonne verglichen; es ist kaum nötig, solche naheliegende Gedanken durch Citate auch als vedisch besonders zu erweisen. Zu den S. 272 und 309 angeführten Versen mögen noch hinzugefügt werden IX, 63, 13:

somo devo na sūryo
adribhiḥ pavate sutaḥ |

„Soma, der Gott Sūrya gleicht, läutert sich, von den Steinen gepresst."

64, 30: *pavasva sūryo dṛçe* „Läutere dich, einer Sonne gleich zu schauen" (54, 2 *sūrya ivopadṛk*). 66, 22: *sūro na viçvadarçataḥ*; 2, 6: *mahān mitro na darçataḥ*; 64, 7; 69, 6; 94, 1; 98, 8; 110, 6; 111, 1;[1]) 97, 9: *sa raṅhata urugāyasya (viṣṇor) jūtim* „er eilt mit der Geschwindigkeit des weithin schreitenden"[2]) u. s. w.[3])

kämpfen. Das Lied gehört einem Gautama an, dessen Familie den Bharadvājas nahe stand und wie diese in Kämpfe mit den Paṇis verwickelt gewesen zu sein scheint. (S. 85, Anm. 1).

[1]) Die Somatropfen sind mit Sonnen verglichen 10, 5; 101, 12.

[2]) Vergleiche dazu IX, 27, 5 S. 317.

[3]) Nicht klar ist mir IX, 64, 9 *akrān devo na sūryaḥ* ‚er brüllte wie Gott Sūrya.' Man müsste annehmen, dass er wie den Blitz, so die Donnerstimme von der Sonne hat. Oder ist *akran* ein Aorist von *kram*? cf. IX, 27, 5.

4.

Astronomisches.

Die bedeutsame Stellung des Mondes im Ṛ V. rechtfertigt die Frage, ob man denn dem Phänomen des Neu- und Vollmonds keine Beachtung geschenkt und keine, sei es auch primitive Erklärung versucht habe. Wir finden die Antwort, wenn wir wie bei einer früheren Gelegenheit von der späteren Litteratur ausgehen, um von da aus zum Ṛgveda vorzudringen.

a. Neumond.

S. 292 ist ein Abschnitt des Viṣṇupurāṇa vorgelegt worden, wonach der Mond in der Neumondsnacht in die Sonne eingeht. In ähnlicher Weise sagt das Skānda Nāgarakhaṇḍa.[1])

amā nāma rave raçmiḥ sahasrapramukhaḥ sthitaḥ |
yasyāsya tejasā sūryaḥ proktas trailokyadīpakaḥ ||
tasmin viçati yenendur amāvāsyā tataḥ smṛtā |

„Amā heisst ein Strahl der Sonne, der von tausenden der beste ist, durch dessen Licht die Sonne die Dreiwelt erleuchtet. Weil in ihn der Mond eingeht, heisst dies die Amāvāsyā-Nacht.“ [2]) Wir sind S. 296 einer Stelle des Çat.

---

[1]) Bei Hemādri, ed. Bibl. Ind. III, Teil 2, S. 313 ff.

[2]) Aehnlich lautet der entsprechende Abschnitt im Skanda- und Brahmāṇḍapurāṇa:

amā nāma rave raçmiç candraloke pratiṣṭhitaḥ
tasmāt somo vasaty asyām amāvāsyā tataḥ smṛtā |

Das Bhagavatīpurāṇa sagt (l. c.):

kalāvaçiṣṭo niṣpītaḥ praviṣṭaḥ sūryamaṇḍalam |
amayaṃ viçate yasmād amavasya tataḥ smṛtā |
pūrvāhṇe praviçaty arkaṃ madhyāhne ca vanaspatim ||
aparāhṇe viçaty apsu svāṃ yoniṃ vārisaṃbhavaḥ
amāṃ praviṣṭaḥ somas tu çeṣayā kalayaikayā || —

Br. begegnet, welche derselben Anschauung Ausdruck gibt; sie sagt nämlich, dass der Mond ‚die Speise dessen ist, der dort brennt.‘[1]) Noch deutlicher spricht das I, 6, 4, 18 aus: ‚der dort brennt (die Sonne), das ist Indra und der Mond ist Vṛtra. Gegen jenen ist dieser letztere von Natur feindselig und darum, wenngleich dieser letztere auch (die Nacht) vorher in grosser Entfernung (von der Sonne) aufgegangen ist, schwimmt er während dieser Nacht doch auf ihn zu und gerät in seinen (der Sonne) offenen Mund. 19. Nachdem sie ihn verzehrt hat, geht sie auf und man sieht den (Mond) weder im Westen noch im Osten; — 19. Nachdem sie ihn ausgesogen hat, wirft sie ihn fort. Dieser, nachdem er ausgesogen ist, erscheint im Westen und füllt sich wider. Um dieser Sonne zur Speise zu dienen füllt er sich wider‘. X, 6, 2, 3: ‚die Sonne ist der Verzehrer. Der Mond ist seine Nahrung (‚Anlegung‘); den Mond legen sie in die Sonne (wie die Āhutis in Agni).‘[2]) XI, 1, 6, 19: ‚von diesen beiden (Agni-Soma) ward der eine die Speise, der andere der Verspeisende; Agni ward der Verspeisende, Soma die Speise.‘[3]) Ebenso XIV, 4, 2, 13. In einem andern Bilde wird in den Yajustexten erzählt, dass der Gandharve Viçvāvasu Soma stahl und Soma drei Nächte verborgen bleibt.[4]) Aus der Erwähnung dieser drei Nächte folgt, dass mit dem Gandharven an dieser Stelle die Sonne gemeint ist.

Dieser im Çatapatha und sonst[5]) ausgesprochene Gedanke, dass der Mond zur Neumondszeit in die Sonne eingehe oder die Speise der Sonne sei, gehört nun auch dem

---

[1]) Çat. Br. IV, 6, 7, 12.

[2]) *āditye vā attā tasya candramā evāhitayaç candramasaṃ hy āditya ādadhati.*

[3]) *tayor annāda evānyataro 'bhavad annam anyataro 'nnāda evāgnir abhavad annaṃ somo 'nnādaç ca vā idaṃ sarvam annaṃ ca.*

[4]) Oben S. 434.

[5]) Z. B. Ait. Br. VIII, 28, 8: *candramā vā amāvāsyāyām ādityam anupraviçati.*

Ṛgveda an, dessen Dichter sich sehr verschiedener Ausdrücke und Wendungen, um ihn zur Anschauung zu bringen, bedienen. So wird X, 138, 4 vergleichsweise gesagt, dass Indra das in den Burgen der Feinde aufbewahrte Gut an sich genommen habe, wie die Sonne das des Mondes (den Mond):

māséva sūryo vasu puryam ā dade
gṛṇānaḥ çatrūṅr açṛṇād virukmatā //

„wie die des Mondes die Sonne[1]) (an sich nimmt), hat (Indra) die Schätze der Burgen an sich genommen; der besungene zerschmetterte mit einem Strahl die Feinde.“

X, 55, 5:

vidhuṃ dadrāṇaṃ samane bahūnām
yuvānaṃ santaṃ palito jagāra /
devasya paçya kāvyaṃ mahitvā
adyā — mamāra sa hyaḥ — sám āna //

„den Mond, der in der Gemeinschaft vieler lief, den Jungen hat der Alte verschlungen. Sieh die Weisheit des Gottes in ihrer Grösse: gestern starb er und heute lebt er auf.“[2])

IX, 25, 6: *ā pavasva madintama*
pavitraṃ dhārayā kave /
arkasya yonim āsadam //

„läutere dich, berauschendster, im Strom über das Pavitra, o Kavi, in der Sonne Schooss dich zu setzen.“

V, 47, 3 (S. 327):

ukṣā samudro aruṣaḥ suparṇaḥ
pūrvasya yoniṃ pitur ā viveça /

Der ‚Vater‘ ist hier die Sonne. Dementsprechend wird IX, 71, 2, (vorausgesetzt, dass *pitur* zu *vavrim* und nicht zu *niṣkṛtam* gehört), von dem nach der Neumondsnacht wider sichtbar werdenden jungen Mond gesagt:

---

[1]) Der Padapāṭha löst falsch *māsá-iva* (anstatt *māsáḥ iva*) auf.
[2]) cf. Bergaigne I, 159, der dort auf X, 32, 8 verweist:
adyed u prāṇīd —
em enam āpa jarimā yuvānam
aheḍan vasuḥ sumanā babhūva

jahāti vavriṃ pitur eti niṣkṛtam
„er verlässt des Vaters Hülle und geht zum Festplatz."
IX, 75, 1:

ā sūryasya bṛhato bṛhann adhi ratham |
viṣvañcam aruhad vicakṣaṇaḥ ||

„der grosse bestieg aufblickend der grossen Sonne allen sich zuwendenden Wagen."[1])

Ich werde später zu erweisen suchen, dass Vivasvant im RV. ganz so wie in der späteren Zeit ‚Sonne' bedeutet. Wenn dies richtig ist, sind folgende Verse hier anzureihen: VIII, 61 (72), 8 (s. S. 329) und IX, 26, 4:

tam ahyan bhurijor dhiyā
saṃvasānaṃ vivasvataḥ |

„sie entsandten mit der Arme Geschicklichkeit den Hausgenossen Vivasvants."[2])

---

[1]) Unklar ist mir, ob hierher zu ziehen sind IX, 2, 6: *saṃ sūryeṇa rocate* ‚er strahlt mit der Sonne vereint'; Vāj. Saṃh. XXXVII, 14. 15: *garbho devānāṃ pitā matīnāṃ — saṃ devo devena savitrā gata saṃ sūryeṇa rocate*; IX, 10, 9: *sūraḥ paçyati cakṣasā* „er sieht mit der Sonne Auge." Letzteres könnte ein blosser Vergleich sein: ‚er sieht mit seinem Sonnenauge' sowie X, 123, 8 (S. 320) von seinem ‚Falkenauge' gesprochen wird. Nicht hierher gehören dagegen IX, 63, 8. 9:

ayukta sūra etaçaṃ pavamāno manāv adhi |
antarikṣeṇa yātave ||
uta tyā harito daça sūro ayukta yātave |
indur indra iti bruvan ||

Sūra ist hier (wie IX, 65, 1; 66, 18; 67, 9; s. Bergaigne I, 161), der Mond selbst, der seine Rosse anschirrt.

[2]) Auch I. 164, 20 dürfte vielleicht von dieser Anschauung heraus eine — allerdings nicht sichere — Erklärung finden:

dvā suparṇā sayujā sakhāyā
samānaṃ vṛkṣaṃ pari ṣasvajāte |
tayor anyaḥ pippalaṃ svādv atti
anaçnann anyo abhi cākaçīti ||

„zwei Vögel, befreundete Gefährte, umkreisten einen gemeinsamen Baum; der eine von ihnen (Sonne) isst die süsse Pippalafrucht; ohne zu essen

b. Vollmond.

Wir dürfen weiter fragen, ob den vedischen Sängern die Tatsache, dass der Mond sein Licht von der Sonne empfängt, bekannt war. Der Gedanke an die Möglichkeit hiervon ist in mir zuerst durch einen Vers des Sāmaveda angeregt worden, den ich in andrer Weise nicht zu erklären weiss, II, 9, 2, 12, 1:[1])

abhi vājī viçvarūpo janitram
hiraṇyayaṃ bibhrad atkaṃ suparṇaḥ |
sūryasya bhānum ṛtuthā vasānaḥ
pari svayaṃ medham ṛjro jajāna ||

‚hin (ging) der starke, vielgestaltige zu seiner Geburtsstätte, der Vogel, tragend ein goldenes Gewand. In der Sonne Strahl nach den Zeiten sich kleidend, schuf er selbst, der bräunliche, das Opfer.‘ Diesem Vers schliessen sich ungezwungen andere Ṛgvedastellen an, vor allem der schon mehrfach genannte Vers[2]) IX, 71, 9: ‚wie ein Stier die Herde durchwandelnd brüllte er; er legte die Pracht der Sonne an.‘

76, 4: *yaḥ sūryasyāsireṇa mṛjyate*
pitā matīnām asamaṣṭakāvyaḥ ||

‚der geschmückt wird von der Sonne Strahl, der Vater der Lieder, von unerreichter Weisheit.‘

86, 32: *sa sūryasya raçmibhiḥ pari vyata*
tantuṃ tanvānas trivṛtaṃ yathā vide |

schaut herab der andere.“ Zu den Worten der beiden ersten Pādas vergleiche I, 144, 3: *yuyūṣataḥ savayasā tad id vapuḥ samānam arthaṃ vitaritratā mithaḥ* und 4. *dvā savayasā saparyataḥ samāne yonā mithunā samokasā*. Dass die Pippalafrucht der Mond ist, wurde früher gesagt. Dann würden in diesem Verse Mondgott und Mond zu scheiden sein.

[1]) ed. Benfey, S. 159, 1.

[2]) S. 272. 348.

„er bekleidete sich mit der Sonne Strahlen, aufspannend kundig ein dreifach Gewebe." Vielleicht auch (von Bṛhaspati) I, 190, 3:

asya (savituḥ) kratvāhanyo yo asti

„der durch dessen Weisheit taghell (?) ist."

Ich glaube nicht, dass in diesen Beispielen nur ein Vergleich des Mondes mit der Sonne bezweckt worden ist;[1]) der vorangestellte Sāmavedavers liefert meines Erachtens den Schlüssel zum Verständnis der übrigen.

5.

Soma und die Tochter Sūryas.

Was sich sonst über das Verhältnis von Soma und Sūrya beibringen lässt, ist unwesentlich. Auf welchem Wege die vedischen Dichter dazugekommen sein mögen, Soma zum Schöpfer von Sonne und Sternen zu machen, habe ich S. 385 ff. auseinander zu setzen versucht. Ein Punkt harrt noch der Erklärung, nämlich das in mehreren Versen hervorgehobene Verhältnis Somas zur Tochter Sūryas; es ist an drei Stellen ausgesprochen, von denen die erste und letzte schon früher gestreift worden sind. IX, 1, 6:

punāti te parisrutam
somaṃ sūryasya duhitā |
vāreṇa çaçvatā tanā ||

72, 3: *aramamāṇo aty eti gā abhi*
sūryasya priyaṃ duhitus tiro ravam |

[1]) Vāj. Saṃh. XVIII, 40 heisst der Mond *sūryaraçmi;* Çat. Br. IX, 4, 1, 9 wird dies als ein Vergleich erklärt: *sūryasyeva hi candramaso raçmayaḥ;* das ist möglich, aber nicht notwendig.

und 113, 3: *parjanyavṛddhaṃ mahiṣam*
taṃ sūryasya duhitābharat |

Die hier in einem mütterlichen Verhältnis zu Soma stehende Tochter Sūryas ist von der durch ihn gefreiten Sūryā ganz zu trennen und unter Herbeiziehung von II, 13, 1 (S. 56) als Jahreszeit zu erklären, wegen des dabeistehenden Parjanya als Regenzeit; denn in ihren Wassern wächst die Somapflanze wie der Mond.[1]) Es gibt noch eine zweite hiervon nicht sehr verschiedene Möglichkeit die Schwierigkeiten dieser Verse zu überwinden. In dem einen derselben, IX, 113, 3, steht der Tochter Sūryas Parjanya zur Seite; beide bilden deutlich ein Paar. Wir kennen durch AV. X, 10, 6 als Parjanyas Gemahlin die Vaçā; Vaçā ist gleichbedeutend mit Pṛçni, der Gattin Rudras und Mutter der Maruts,[2]) identisch mit der Apsarā yoṣā, die nach ṚV. X, 123, 5 (S. 365) Soma ‚im höchsten Himmel trägt‘ (*bibharti)*, also ganz so wie in unserm Verse *sūryasya duhita.* Mit andern Worten: pṛçni, vaçā, apsarā yoṣā sind mythologische Aequivalente für die *ghṛtaṃ duhānā aditiḥ parame vyoman.* Wir dürfen hieraus schliessen, dass die IX, 113, 3 neben Parjanya stehende ‚Tochter Sūryas‘ diese vaçā oder pṛçni oder apsaras ist, dieselbe yoṣā, die nach einer andern Version III, 48, 2 [3]) als Mutter Indras ihm in ihres Vaters (d. i. der Sonne) Hause Soma eingiesst.

Diese Erklärung ist, wie man sieht, von der ersten nicht wesentlich verschieden; denn die Wirksamkeit der Pṛçni oder Vaçā fällt, wie ihre Beziehung zu Vāyu, Parjanya, Rudra und den Maruts zeigt, mit der Regenzeit zusammen. Ich

---

[1]) Auch an einer andern Stelle (S. 355) heisst Parjanya ‚des gewaltigen Vogels‘ (Somas) Vater.

[2]) ṚV. V, 52, 16; 60, 5.

[3]) *yaj jāyathās tad ahar asya kāme*
aṅçoḥ pīyūṣam apibo giriṣṭhām |
taṃ te mātā pari yoṣā janitrī
mahaḥ pitur dama āsiñcad agre ||

schlage also vor die drei Verse so zu übersetzen: IX, 1, 6: „es läutert dir[1]) Sūryas Tochter Parisrut und Soma mit unvergänglichem Schafhaar (d. i. mit der Himmelsseihe)“; 72, 3: „ohne zu verweilen schreitet er vorüber den Kühen zu, vorbei an der Tochter Sūryas (der Vaçā) liebem Gebrumm;“ 113, 3: „den gewaltigen, durch Parjanya erstarkten (Soma) trug herbei die Tochter Sūryas.“ [2])

Von dieser Tochter des Sonnengottes, der die Regenzeit gehört, ist diejenige sorgfältig zu unterscheiden, deren Bräutigam Soma in dem bekannten Hochzeitsliede des ṚV., X, 85, ist. Wiewol man sich von verschiedenen Seiten bemüht hat das eigentliche Wesen dieser Sūryā zu ergründen,[3]) so hat der Mangel an Material und der mystische Charakter der einzelnen Verse doch keinen sicheren Schluss gestattet und erlaubt nicht die Untersuchung viel weiter zu führen. Sūryā, ‚die strahlende‘, kann nun nicht identisch mit der Pṛçni, der andern Tochter Sūryas sein. Die Vermutung liegt nahe, dass ‚die strahlende‘ ein Gegenstück sei zur Pṛçni, der die Regenzeit beherrschenden, und etwa die lichte Jahreszeit, Herbst oder Frühling, bedeute; doch die Vermutung fester zu begründen bin ich nicht im Stande.

---

[1]) Angeredet ist hier Indra. Zum Vergleich ist III, 48, 2 (S. 469, A. 3) herbeizuziehen (*ab* s. S. 35): „des Stengels Saft goss dir die Mutter, deine Gebärerin, zuerst in (ihres) grossen Vaters Hause ein.“ Man halte dazu, dass Indra in Tvaṣṭṛ's Hause Soma trinkt oder dass er von Vivasvant die Kufe herbeiholt. T. u. V. sind, wie ich weiterhin wahrscheinlich zu machen hoffe, Sonnengötter.

[2]) Zu diesen Versen ist wol noch der mir nicht verständliche IX, 97, 47 zu stellen:

eṣa pratnena vayasā punānas
tiro varpāṅsi duhitur dadhānaḥ |

Ausserdem siehe II, 35, 7 und verwandte Verse S. 371.

[3]) Sehr gründlich ist die Untersuchung Bergaignes II, 486. An guten Bemerkungen reich Ehnis Studie ZDMG. XXXIII, 166 ff.

6.

Ācārya und Brahmacārin.

Die vedische Phantasie hat sich AV. XI, 5 darin gefallen das Verhältnis von Sonne und Mond im Bilde eines Ācārya und Brahmacārin anzusehen. Ich beanspruche nicht, alle Gedanken der dunklen Hymne erklären zu können; aber einige ihrer Verse lassen sich ohne Schwierigkeit unter diesem Gesichtspunkt verstehen. Der Vers, welcher den sichersten Anhalt bietet, ist der dritte; denn er sagt, dass der Ācārya den Schüler bei der Einführung als Garbha in sich nehme und drei Nächte ihn in seinem Leibe trage.[1]) Wir haben unter 4) gesehen, dass die Sonne zur Neumondszeit den Mond verzehrt oder als Gandharva Viçvāvasu ihn raubt und während dreier Nächte verborgen hält. Der Ācārya, der den Schüler drei Tage in seinem Leibe trägt; der alte Vater, in dessen Schooss Soma eingeht; der Alte, der den Jüngling verzehrt; der Gandharva Viçvāvasu, der den Soma stiehlt; die Sonne, die den ‚Mond verzehrt': das sind alles Gleichnisse, mit denen die vedischen Dichter das Zusammentreffen von Sonne und Mond in demselben Sternbild zur Neumondszeit schildern. Die Yajustexte haben im Anschluss an diese Vorstellung darum öfters den Satz: *tasmāt tisro rātrīḥ krītaḥ somo vasati.*[2])

Noch einige andere Verse dieses Liedes erklären sich unter der Voraussetzung, dass Brahmacārin den Mond bedeutet:

[1]) *ācārya upanayamāno brahmacāriṇaṃ kṛṇute garbham antaḥ / taṃ rātrīs tisra udare bibharti taṃ jātaṃ draṣṭum abhisaṃyanti devāḥ //*

[2]) Z. B. Maitr. S. III, 7, 3 (77, 15); Taitt. Saṃh. VI, 1, 6, 5. Çat. Br. XII, 7, 3, 6.

1. *brahmacārīṣṇaṅç carati rodasī ubhe*
tasmin devāḥ saṃmanaso bhavanti |
sa dādhāra pṛthivīṃ divaṃ ca
sa ācāryaṃ tapasā piparti ||
2. *brahmacāriṇaṃ pitaro devajanāḥ*
pṛthag devā anusaṃyanti sarve |
gandharvā enam anvāyan trayastriṅçat triṅçatāḥ etc.

„belebend Himmel und Erde wandelt der Brahmacārin dahin; in ihm sind eines Sinnes die Götter. Er hält Himmel und Erde; er füllt mit seinem Tapas den Ācārya.[1]) Dem Brahmacārin folgen nach die Manen, die Götterscharen, einzeln die Götter alle; die Gandharven folgten ihm —."

6. *brahmacāry eti samidhā samiddhaḥ*
kārṣṇaṃ vasāno dīkṣito dīrghaçmaçruḥ |
sa sadya eti pūrvasmād uttaraṃ samudram
lokān saṃgṛbhya muhur ācarikrat ||

„der Br. wandelt dahin, mit einem Brennholz entflammt,[2]) in ein schwarzes Antilopenfell sich kleidend,[3]) geweiht, mit langem Bart;[4]) er wandelt alsbald vom östlichen zum westlichen (hinteren) Meer; die Welten umfassend, widerholt sie an sich ziehend."

---

[1]) d. h. nährt ihn? Vgl. von Soma XI, 86, 14:
svar jajñāno nabhasābhy akramīt
pratnam asya p i t a r a m ā vivāsati ||
der ‚alte Vater des Himmels' ist die Sonne.

[2]) S. S. 333 *idhāna*.

[3]) Vergleiche dazu das Einschlagen Somas in ein Fell beim Opfer.

[4]) Soma trägt einen Bart, der geschoren wird. Savitṛ kommt mit dem Messer, Vāyu mit warmem Wasser AV. VI, 68. Auch ṚV. I, 164, 44 ist von den dreien der, welcher sich schert, der Mond:
trayaḥ keçina ṛtuthā vi cakṣate
saṃvatsare vapata eka eṣām (Mond) |

Andere Personifikationen von Sonne und Mond.

Der Mond wird gern als ‚Kind‘, als ‚Junges‘ dargestellt; bald ist er der Sohn der himmlischen Wasser, die ihn nähren, bald des Himmels Spross; Himmel und Erde tragen ihn wie die Mutter ihren garbha (III, 46, 5); er heisst *divaḥ çiçu*,[1]) auch *yuvan* oder *çiçu* allein. Er erscheint, wie wir sahen, auch in einem ähnlichen Verhältnis zur Sonne selbst. Die Sonne ist der Vater, in dessen Schooss er eingeht, der „Alte“, der ihn verschlingt, der Lehrer, der den Schüler in seinem Leibe trägt. So wird Soma IX, 93, 1 *jāḥ sūryasya*[2]) genannt und Ait. Br. VIII, 28, 14 sagt direkt *ādityād vai candramā jāyate* ‚aus der Sonne wird der Mond geboren‘.[3]) Sei es dass man im Mond eine kleine, gleichsam verjüngte Sonne sah, sei es dass man von der Neumondszeit ausging, in der der Mond bei der Sonne wohnt, um alsdann aufs neue von ihm auszugehen und in schmaler Sichel im Westen verjüngt zu erscheinen, der Gedankengang, der den Mond zum Sohn der Sonne machte, ist vollständig begreiflich;

viçvam eko abhi caṣṭe çacībhir (Sonne)
dhrājir ekasya dadṛçe na rūpam (Wind) //

Nach Kern, Buddh. übers. von Jacobi I, S. 203, Anm. müsste man das Scheren auf die Eclipse beziehen.

1) IX, 9, 5; 14, 5; 33, 5; 67, 29; 74, 1; 85, 11; 86, 31. 36; 96, 17; 102, 1; 104, 1; 105, 1; 109, 12; 110, 10.

2) Auch X, 123, 1 (S. 322, A. 3) ist hierher zu ziehen, wenn man mit mir *sūryasya çiçum na* zusammenfasst.

3) cf. AV. XIII, 2, 12:

divi trātrir adhārayat
sūrya māsāya kartave /

er hat seinen für die indische Mythologie klassischen Ausdruck gefunden in dem Verhältnis von Vivasvant zu Yama, des Vivasvant Sohn.

1.

Vivasvant und Yama.

a. Vivasvant.

Vivasvant reicht wie Apāṃ napāt in den Glauben der indoiranischen Zeit zurück. Seine Identität mit dem avestischen Vīvaṅhvant, sowie die von Yama und Yima ist von Bopp, Burnouf, Lassen schon erkannt worden, als unsere Studien noch in ihrer ersten Jugend standen und es scharfsinniger Männer bedurfte, um das auszusprechen, was uns heut fast selbstverständlich scheint.

Vivasvant ist in der Periode der vedischen Liederdichtung kein Gott, den man noch lebensvoll empfunden oder in den Mittelpunkt des Kultus gerückt hätte; darum sind die für seine Deutung verwendbaren Angaben überaus vereinzelt. Im Allgemeinen stimmt man darin überein, ihn für einen Lichtgott zu erklären, nicht aber in Bezug auf seinen besonderen Charakter. Im späteren Sanskrit bedeutet V. schlechthin die Sonne und so haben Kuhn und Spiegel (Ar. Per. 248 ff.) u. a auch den vedischen Gott erklärt. Das PW. deutet ihn dagegen als den ‚Gott des aufgehenden Tageslichtes, der Morgensonne.‘ Ludwig,[1]) gestützt auf AV. XVIII,

[1]) III, 333. V, 392 (zu X, 17).

2, 32, als ‚lichten Himmel, hinter welchem erst das Reich Yamas liegt'; Bergaigne verknüpft ihn mit Agni,[1]) während der neueste Bearbeiter dieses Mythenkreises, Ehni, Yama S. 19. 24 sagt, dass V. ‚vorherrschend als der lichtwerdende Morgenhimmel' erscheine oder ‚als Gott des Lichthimmels überhaupt, sei es des im Glanz der Sonne strahlenden Tageshimmels oder des vom Mondenschein erhellten Nachthimmels.'

Wenn ich von den Stellen absehe, an denen das Wort Adjektivum ist[2]) — sie sind nicht alle deutlich — so hebt sich aus der Reihe der übrigen eine kleine Gruppe bestimmt ab, welche von *Vivasvataḥ sadane* spricht. Nach dem PW. heisst dies soviel als ‚am Feueraltar', während Pischel (Ved. Stud. I, 242) sagt: „sie zeigen, wie mir scheint, ganz klar, dass *sadanaṃ vivasvataḥ* der Ort ist, an dem die Sänger (*viprāḥ kavayaḥ; kāruḥ*) standen. *Sadanaṃ* v. ist = ‚die Kapelle des Vivasvant'. Dass man den Platz nach Vivasvant benannte, mag seinen Grund darin haben, dass V. Vater des Yama ist." Weiter führt P. aus, dass im Kult Yamas viel gesungen wurde, dass der Veda des Udgātṛ der der

[1]) I, 87: En fait, le mot *vivasvat* est devenu dans la littérature postérieure un nom de soleil. J'admettrai même, si l'on y tient, qu'il a reçu cette application dès l'origine. Je reconnaitrai que la formule des vers X, 39, 12 ‚les deux jours (le jour et la nuit) de Vivasvat' suggère assez naturellement l'idée du soleil, et qu'en tous cas V. figure comme un personnage divin au vers X, 65, 6 à côté de Varuna et des dieux. Il n'en restera pas moins vrai que la conception d'Agni, dont le soleil n'est qu'une des formes, peut seule rendre compte du caractère d'ancien sacrificateur qui est, dans le ṚV., le trait dominant du mythe de V.

[2]) I, 44, 1; 96, 2; III, 30, 13; VII, 9, 3; doch kann es I, 96, 2 auch Substantivum sein. Vielleicht I, 31, 3. Unklar ist mir vivasvan I, 187, 7 (*pito vivásva parvatāṇām*) und VIII, 91 (102), 22 (*agnim īḍhe vivasvabhiḥ*). Der Versuch Roths (Verh. d. VII. Or. C., arische S. S. 8) vivasva p. gleich *vivasvatāṃ p.* zu setzen scheint, wie Bartholomae KZ. XXIX, 542[1]) so auch mir sehr zweifelhaft.

Manen war, und dass *yamasya sādanam* ṚV. X, 135, 7 dasselbe sei, wie *sadanaṃ vivasvataḥ*, wofür I, 46, 13; V, 11, 3 u. s. w. auch kurzweg ‚Vivasvant' gesagt werde.

Es ist zwar nicht wahrscheinlich, dass man ohne Weiteres für ‚Kapelle des Yama' *sadanaṃ vivasvataḥ* sagen würde, auch wenn beiden gemeinsam Wettrennen veranstaltet wurden; aber es wäre vielleicht möglich. Was wir aber erwarten müssen, ist, dass *vivasvataḥ sadane* auch Vivasvant oder Yama wirklich verehrt wurden. Wir sehen aber in drei Stellen von fünf *vivasvataḥ sadane* Indra angerufen;[1]) an der vierten (X, 75, 1)[2]) die Wasser; an der letzten (X, 12, 7) steht kein bestimmter Name,[3]) v. 6 wird Yama zwar erwähnt, angerufen aber Agni, und v. 5 resp. 8 finden wir Mitra-Varuṇa, Mitra, Aditi genannt. Es ist nun nicht grade wahrscheinlich, dass in der Kapelle Vivasvants zwar Indra, Āpaḥ, Agni, aber weder er selbst noch sein Sohn Yama an-

---

[1]) I, 53, 1: *ny ū ṣu vācaṃ pra mahe bharāmahe*
gira i n d r ā y a sadane vivasvataḥ |
nū cid dhi ratnaṃ sasatām ivāvidan
na duṣṭutir draviṇodeṣu çasyate ||

III, 34, 7: *yudh e n d r o mahnā varivaç cakāra*
devebhyaḥ satpatiç carṣaṇiprāḥ |
vivasvataḥ sadane a s y a tāni
viprā ukthebhiḥ kavayo gṛṇanti ||

III, 51, 3: *ākare vasor jaritā panasyate*
anehasaḥ stubha i n d r o duvasyati |
vivasvataḥ sadana ā hi pipriye
satrāsāham a b h i m ā t i h a n a ṃ stuhi ||

Alle drei Hymnen sind Indralieder.

[2]) *pra su v a ā p o mahimānam uttamam*
kārur vocāti sadane vivasvataḥ |
pra saptasapta tredhā hi cakramuḥ
pra sṛtvarīṇām ati s i n d h u r ojasā || (Nadīstuti).

[3]) *yasmin devā vidathe mādayante*
vivasvataḥ sadane dhārayante |
sūrye jyotir adadhur māsy aktūn
pari dyotaniṃ carato ajasrā || (= AV. XVIII, 1, 35).

gerufen wird; darum glaube ich nicht, dass Pischels Bemerkung richtig ist.

Wenden wir uns um Erklärung dieser für die Erkenntnis des Namens wichtigen Stellen an Sāyaṇa; so finden wir I, 53, 1 die Umschreibung *paricarato yajamānasya s. yajñagṛhe*, III, 34, 7: *viçeṣeṇāgnihotrādikarmārthe vasato yajamānasya s. gṛhe;* fast wörtlich ebenso III, 51, 3; X, 75, 1 wie I, 53, 1; X, 12, 7: *manuṣyasya yajamānasya svabhūte sadane vedyākhye sthāne.* An allen Stellen erklärt der indische Commentar Vivasvant also als den Opferer. Befragen wir den ṚV. selbst um den gewöhnlichen Ort des Gottesdienstes, so lautet die Antwort: *dāçuṣo gṛhe*, im Hause des Opferers; also müssen dort auch die Sänger gestanden haben. III, 25, 4:

agna indraç ca dāçuṣo duroṇe
sutāvato yajñam ihopa yātam |
IV, 49, 5: *indrābṛhaspatī vayam*
sute gīrbhir havāmahe | —
6: *somam indrābṛhaspatī*
pibatam dāçuṣo gṛhe |
III, 60, 5: *dhiyeṣito maghavan dāçuṣo gṛhe*
saudhanvanebhiḥ saha matsvā nṛbhiḥ || [1])

Aus dieser Antwort des ṚV., die mit den Erklärungen Sāyaṇas übereinstimmt, dürfen wir als sicheren Gewinn verzeichnen, dass *vivasvant* hier ein Name, natürlich ein Ehrenname, ist für den Opferer, und dass *vivasvataḥ sadane* soviel wie *dāçuṣo gṛhe* bedeutet; das hat schon Myriantheus, Açvins S. 6 ganz richtig erkannt.[2]) Nachdem dies festgestellt ist, dürfen wir auch in andern Versen V. als Bezeichnung des Opferers anzutreffen erwarten. Als Beispiele bieten sich

[1]) I, 2, 6: *vāyav indraç ca sunvata ā yātam upa niṣkṛtam* | *makṣv itthā dhiyā narā.* || II, 41, 2: *gantāsi sunvato gṛham.* || III, 58, 9: *taṃ pātam ā gataṃ duroṇe* | *ratho ha vām — sutāvato niṣkṛtam āgamiṣṭhaḥ.* ||

[2]) Viel früher schon Rosen.

VIII, 6, 39;[1]) IX, 14, 5;[2]) 99, 2[3]) dar; denn wegen *dhiyaḥ, naptībhiḥ, matī* muss sich in ihnen V. auf einen Menschen, nicht einen Gott beziehen und so hat Sāyaṇa es an allen drei Stellen mit ‚Opferer' erklärt. Auch IX, 66, 8 ist hier anzureihen;[4]) denn nach Ausweis des ersten Pāda ist der darin genannte ‚Wettlauf des Vivasvant' ein Wetteifer um die Gunst der Götter, nicht mit Wagen und Rossen, sondern mit Liedern (*dhībhiḥ*), wie er z. B. in den S. 119 beschriebenen Saṃsavas oder in den Worten *spardhante dhiyaḥ sūrye na viçaḥ* IX, 94, 1 zum Ausdruck kommt.[5]) Man eifert um die Gunst der Götter im Hause des Vivasvant.

Es ist klar, dass der Name V. auf den menschlichen Opferer von dem Gott übertragen sein und zwischen beiden eine Aehnlichkeit obwalten muss, die diese Uebertragung rechtfertigt. Sie ist, wie ich meine, ausgesprochen in dem Verse X, 12, 7 (S. 476), in welchem Vivasvant als der himmlische Opferherr erscheint,[6]) an dessen Sitz die Götter sich erfreuen und aufhalten. Er ist der Hausherr am

---

1) *mandasvā su svarṇara utendra çaryaṇāvati* |
matsvā vivasvato matī ||

„berausche dich, o Indra, im Svarṇara und am Çaryaṇāvant; erfreue dich an Vivasvants (des Opferers) Lied."

2) *naptībhir yo vivasvato*
çubhro na māmṛje yuvā |

„der von den Fingern (cf. daça yuvatayaḥ, yoṣaṇaḥ, svasāraḥ) des V. geschmückt wird, wie ein schöner Jüngling."

3) *yadī vivasvato dhiyo*
hariṃ hinvanti yātave ||

„wenn des Opferers Geschicklichkeit den Goldenen sendet auf seinen Weg."

4) *sam u tvā dhībhir asvaran*
hinvatīḥ sapta jāmayaḥ |
vipram ājā vivasvataḥ ||

5) Unklar ist mir X, 65, 6, ob der Gott oder der menschliche Opferer gemeint ist: *sā (gaur) prabruvāṇā varuṇāya dāçuṣe devebhyo dāçad dhaviṣā vivasvate.* Ich würde denken, der Gott.

6) Siehe Ludwig vol. IV, S. 406 (No. 423, v. 7); Ehni, Yama S. 25.

Himmel, wie der Opferer der auf der Erde ist, und steht Väl. IV, 1[1]) an der Spitze der als Vorbild gepriesenen Somapresser der Vorzeit. Der Avesta kennt ihn nur in der Gestalt eines frommen Opferers. Nun erklärt die ganze spätere Zeit, einschliesslich der Brāhmaṇas, bis in die Yajussaṃhitās[2]) hinein, Vivasvant mit so grosser Uebereinstimmung als Sonnengott, dass unsrer Erklärung dem ṚV. gegenüber von vornherein gewisse Schranken auferlegt sind. Vor allem wird ausgeschlossen, dass der vedische Vivasvant eine Bezeichnung des Himmels gewesen sein könnte; denn so wenig sich Dyaus jemals zu einem Namen für Sonne oder Pṛthivī sich zu einem Namen Agnis entwickelt hat, ist bei Vivasvant ein derartiger Bedeutungsübergang als glaubhaft hinzunehmen. In demselben Grade ist die Ansicht, dass V. eine Personifikation der Morgensonne sei, unwahrscheinlich; denn sie erfährt keine Bestätigung durch irgend eine Stelle unsrer Saṃhitā, sondern stützt sich ausschliesslich auf eine an sich ja richtige, aber für die Bedeutungslehre leicht trügerische Etymologie von *vi-vas*, ‚der aufleuchtende'. Es ist also gar kein Grund von dem Sprachgebrauch der nachṛgvedischen Zeit dem ṚV. gegenüber abzugehen und eine andere Bedeutung als ‚Sonnengott' aufzustellen, welche in allen Fällen, wo der Gott gemeint ist, ausreicht und in einigen notwendig wird. Der Sonnengott ist der Herr des Opfers. Die Brāhmaṇas gefallen sich widerholt darin zu sagen, dass Viṣṇu das Opfer sei und sprechen damit einen ähnlichen Gedanken aus. Da in Vivasvants Hause nach X, 12, 7 die Götter sich erfreuen, so muss er im Besitz von Soma sein. Damit stimmt überein, dass Soma Vivasvants Hausgenosse ist (IX, 26, 4, S. 466), dass Indra von Vivasvant die Somakufe herbeischafft (VIII,

[1]) S. 122. Auch X, 63, 1 (S. 487) ist zu vergleichen.

[2]) Vāj. S. VIII, 5. Siehe PW. Maitr. S. I, 6, 12 (105, 6).

72, 9, S. 329) und bei Vivasvant seinen Schatz niederlegt;[1]) auch im Avesta ist ja Vīvañhvanṭ der erste Verehrer Haomas. Der ṚV. gedenkt mehrfach des Somatrunks, den Indra im Hause des Sonnengottes nimmt. So ist an drei Stellen gesagt, dass Indra bei Viṣṇu sich an Soma erfreue;[2]) ausserdem kommen IX, 1, 6; 113, 3 in Betracht, wonach Sūryas Tochter Parisrut reinigt oder den Soma bringt; denn auch dies weist auf die Behausung der Sonne hin; ferner die später anzuführende Erzählung, dass Indra in der Wohnung Tvaṣṭṛ's Soma trinkt oder sich dort mit Gewalt des Tranks bemächtigt.[3]) Tvaṣṭṛ heisst V, 41, 8 ein Vāstoṣpati und ist wahrscheinlich ein Sonnengott.

Wenn der Name der Sonne, dieses himmlischen Hausherrn, auf den irdischen übertragen ist, so ist dies boni ominis causa, *maṅgalecchāyai* geschehen. Schon im Ṛgveda spiegelt der Opferplatz die ganze Welt. Die ‚zehn Finger' sind Jungfrauen, die Vedi oder Dhiṣaṇā ist die Erde, der Soma der Mond, das Pavitra der Himmel: so konnte auch der Opferer, von dem aus ja die ganze Veranstaltung geschah, seinen Teil an der neugebauten Welt empfangen. Die Annahme solcher maṅgalyanāmāni kommt im Ritual mehrfach vor. Nach Taitt. Br. II, 6, 6, 3 (Comm. S. 679)

---

[1]) II, 13, 6:

yo bhojanaṃ ca dayase ca vardhanam —
sa çevadhiṃ ni dadhiṣe vivasvati
viçvasyaika īçiṣe sāsy ukthyaḥ //

[2]) VIII, 3, 8:

asyed indro vāvṛdhe vṛṣṇyaṃ çavo made sutasya viṣṇavi /

VIII, 12, 16:

yat somam indra viṣṇavi yad vā gha trita āptye /
yad vā marutsu mandase sam indubhiḥ //

X, 113, 2:

tam asya (indrasya) viṣṇur mahimānam ojasā
aṅçuṃ dadhanvān madhuno vi rapçate /

[3]) IV, 18, 3; III, 48, 4.

muss beim Rājasūya der königliche Yajamāna seine Hofbeamten mit ihnen rufen. Die Gandharvas nehmen, um beim Opfer Glück zu haben, einen zweiten Namen an [1]) und das Çat. Br. bemerkt hierzu: ,darum soll ein Brāhmaṇa, wenn er keinen Erfolg hat, einen zweiten Namen annehmen; denn sicherlich hat der Erfolg, der so weiss und einen zweiten Namen annimmt.' [2]) Bei der Priesterwahl werden die als Priester in Aussicht genommenen Personen mit Göttern verglichen: „der Mond ist mein göttlicher Brahman, sei du der menschliche, der Āditya mein göttlicher Udgātṛ, du der menschliche." Die Vergöttlichung des Opferers selbst tritt bei der Somaweihe, der Dīkṣā auf, die im ṚV. noch nicht nachweisbar ist, aber von der ganzen Yajuslitteratur gelehrt wird und darum ein sicheres Bild der indischen Anschauung gewährt. Çat. Br. III, 2, 2, 19 heisst es: ,der, der sich weiht, naht den Göttern, er wird einer von den Göttern.[3])' III, 2, 1, 39: „darauf ruft einer aus: ,geweiht ist dieser Brahmane; geweiht ist dieser Brahmane.' Damit kündigt er ihn — den Göttern an. Grosse Kraft hat der, der das Opfer erlangt hat. Er ist einer von euch geworden." III, 1, 4, 1: „alle Sprüche bei der Weihe sind Erhöhungssprüche (*audgrabhaṇāni*), da der, der sich weiht, sich von dieser Welt zur Welt der Götter erhebt." Wir verlassen den Kreis gut indischer Anschauungen nicht, wenn wir an mehreren Stellen des ṚV. in *vivasvant* einen Opfernamen des Yajamāna sehen, durch den er sich dem Kreis, in den er trat, ebenbürtig machte.[4])

---

[1]) Maitr. Saṃh. III, 8, 10 (109, 12): *ta etāni dvitīyāni nāmāny adhatta (?) maṅgalecchāyai somapītho nā upanamād iti / tasmād ete dvināmānaḥ.* Taitt. Saṃh. VI, 3, 1, 3.

[2]) III, 6, 2, 24: *tasmād brāhmaṇo 'nṛdhyamāne dvitīyaṃ nāma kurvīta / rādhnoti haiva ya evaṃ vidvān dvitīyaṃ nāma kurute. /* Taitt. Saṃh. l. c. *dvināmā brāhmaṇo 'rdhukaḥ.*

[3]) Ebenso § 10.

[4]) Ueber die Dīkṣā selbst siehe Lindner, die Dīkṣā, Leipzig 1878. Die Weihe ist kein ursprünglicher Bestandteil des Somaopfers,

An fünf Stellen erscheint Agni als Vivasvants Bote; in einigen von ihnen ist es schwer die Entscheidung

---

sondern einer der vielen Zusätze, um die dasselbe im Lauf der Geschichte des Rituals bereichert worden ist.

Das Wort *dīkṣā* ist eine Desiderativbildung. Das Çat. Br. selbst stellt es, wie es scheint, zu *dih* (III, 2, 2, 30: *sa vai dhīkṣate vāce hi dhīkṣate yajñāya hi dhīkṣate;* siehe Weber, PW. s. v. *dhīkṣ,* Eggeling II, 47[1]), das PW. zu *dakṣ*; aber das Desiderativ sowol von *dih* als von *dakṣ* dürfte anders lauten. Nach der Analogie von *sah* und *sīkṣ, dabh* und *dhīps, dips* wäre *dīkṣ* auf *dah* zurückzuführen, wenn man nicht *dhīkṣ* zu erwarten hätte. Wir haben aus dem ṚV. zwei für die Beurteilung von *dīkṣ* wertvolle *s*-Formen von *dah* aufbewahrt, welche schon Prātiçākhya 4, 41 (Benfey, kleinere Schriften ed. Bezzenberger vol. I, 308) verzeichnet sind und die Neigung dieser Wurzel ihre Aspiration abzuwerfen bekunden, nämlich *dakṣi* (Padapāṭha *dhakṣi*) I, 141, 8; (*dakṣu* P. *dhakṣu*) II, 4, 4 und ein Aorist. Part. *dakṣat* I, 130, 8; II, 4, 7 (wozu man noch *adukṣat, dudukṣan* von *duh* u. a. vergleiche); es ist auch nicht ausgeschlossen, dass *dakṣat* II, 4, 7 und *dakṣi* selbst Verbalformen sind. (Siehe Ludwig s. n. 252, 13; 284, 7). Hieraus folgt, dass wir keinen Verstoss gegen die vedische Grammatik begehen, wenn wir *dīkṣ* mit Whitney[2] 1030 als ein Desiderativ zu *dah* ansehen, das ja in der ved. Zeit kein Desid. besitzt. Es fragt sich nur, wie wir die Bedeutung von *dīkṣā* ‚Wunsch sich zu verbrennen' mit der gewöhnlichen Anwendung des Wortes in Einklang bringen. Hierauf ist zunächst zu erwidern, dass mit *dīkṣā* das ja unverkennbar von der Wurzel *tap* ‚brennen' abgeleitete *tapas* häufig zusammensteht (s. PW. und Lindner, S. 15 a. E.), beide Begriffe sich also ergänzen dürften und zwar etwa in der Weise, dass das eine ‚den Wunsch sich zu verbrennen', das andere ‚die Handlung des Sichverbrennens' bedeutet. Behalten wir für *tapas* die gewöhnliche Bedeutung ‚Busse, Askese' bei, so würde *dīkṣā* der ‚Wunsch nach Busse, Askese' sein. Ich glaube, dass das aber nicht genügt und dass dies erst die blassere Bedeutung der späteren Zeit ist. Die Herren der Somaweihe, die *dīkṣāpālau,* sind Agni der Feuergott (Ati. Brāhm. I, 4, 10; Lindner S. 41) und Viṣṇu, der Sonnengott. ‚Dadurch, dass er sich weiht, wird er Viṣṇu' heisst es Çat. Br. III, 2, 1, 17. Für diese Götter wird man sich auch ursprünglich geweiht haben. Nun geht aus den angeführten und anderen Aussprüchen des Çat. Br. hervor, dass man den Geweihten zu den Göttern gehen, einen von den Göttern werden zu lassen glaubt. Mit anderen Worten, die Weihe gehört ursprünglich in das Ritual des freiwilligen Feuertodes.

zu treffen, ob der Opferer oder der Gott mit Vivasvant gemeint sein soll. Klar liegt die Sache I, 58, 1;[1])

Dieser Tod war in Indien nicht selten. Wir wissen durch die Griechen, (Strabon 712 ff., Duncker III[5] 323. 389), dass die indischen Weisen, wenn sie in Krankheit fielen, sich Scheiterhaufen errichten und darauf, ohne sich zu rühren, verbrennen liessen. Speciell überliefert ist uns der Name des Kalanos von Takṣaçilā im Gefolge Alexanders, der den freiwilligen Feuertod starb. Diese Sitte hat nicht überall in Indien Billigung gefunden; denn Yājñavalkya tadelt III, 154 die, die sich bemühen ‚zu verhungern, ins Feuer zu gehen oder sich ins Wasser zu stürzen.‘ Noch einige andere Momente machen die hier behauptete u r s p r ü n g l i c h e Bedeutung der Dīkṣaṇīyā-iṣṭi glaubhaft. Es wird nach der Dīkṣā ein dem Agniṣṭoma einverleibtes Tieropfer für Agni-Soma dargebracht, das an die Stelle des Agni-Viṣṇu geopferten Menschen getreten zu sein scheint. Denn die Maitrāyaṇī sagt III, 7, 8 (87, 13): *yo dīkṣate sa vā etenaiva paçunātmānaṃ niṣkrīṇīte sthūlaḥ pīvā syād ātmano niṣkrītyai / tasmād agnīṣomīyasya paçor nāçitavyam / puruṣo hy etenātmānaṃ niṣkrīṇīte / tasmād agnīṣomīye saṃsthite yajamānasya gṛhe 'çitavyam / tarhi niṣkrīto 'nṛṇaḥ.* Ebenso heisst es Ait. Br. II, 3, 11: *tad āhur nāgnīṣomīyasya paçor açnīyāt / puruṣasya vā eṣo 'çnāti yo 'gnīṣomīyasya paçor açnāti / yajamāno hy etenātmānaṃ niṣkrīṇīta iti* und das Brāhmaṇa fügt hinzu: *tattan nādṛtyam.* Vergleiche auch Kauṣ. Br. X, 3.

Im Çat. Br. finden sich einige weitere Angaben, die auf die Bedeutung der Dīkṣā Licht werfen. III, 2, 2, 27 ff. wird gesagt, dass der dīkṣita nicht in gewöhnlicher Weise sprechen solle, sondern ‚stammelnd‘: *atha parihvālaṃ vācaṃ vadati na mānuṣīṃ prasṛtām.* Die Bedeutung dieses Brauches lässt sich nur vermuten; ich würde glauben, dass den Scheiterhaufen nicht nur indische Weise freiwillig bestiegen, sondern auch gefangene Angehörige feindlicher Stämme als Opfer für die Götter. An diesen Brauch könnte die Vorschrift von dem stammelnden Reden erinnern; denn es soll wol die Sprache der Feinde, der mṛdhravāc, vorstellen.

Mit der Milderung der Sitten verblasste die ursprüngliche Bedeutung der Dīkṣāceremonie. Sie wurde als einleitende, nur noch symbolische Weihe mit allen grösseren Opfern verbunden und *dīkṣā* wie *tapas* erhielten einen den milderen Sitten entsprechenden Sinn.

[1]) *nū cit sahojā amṛto ni tundate*
hotā yad dūto abhavad vivasvataḥ
vi sādhiṣṭhebhiḥ pathibhī r a j o m a m e
ā devatāta h a v i ṣ ā v i v ā s a t i.

V, 11, 3;[1]) VIII, 39, 3;[2]) denn in diesen Versen weisen die übrigen Angaben auf den Gott, der als Opferfeuer die Gaben des Yajamāna zu den Göttern bringt. Etwas mehr Schwierigkeiten bietet v. I, 31, 3.[3]) In ihm steht der Imperativ *bhava*. Ich bin der Meinung, dass wir auf Grund der folgenden drei Imperfecta *arejetām*, *asaghnor*, *ayajas* berechtigt sind mit Bergaigne[4]) für *bhava* das Ipf. *bhavas* zu schreiben,[5]) dessen Auslaut vor dem *s*- des nächsten Wortes leicht verloren gegangen sein kann. Dann lautet die Uebersetzung: ‚du, o Agni, wurdest zuerst Mātariçvan offenbar für den Vivasvant.' Ein Zweifel, ob nicht letzteres als Adjektiv zu Mātariçvan zu fassen sei, wird durch VI, 8, 4 beseitigt, wo Vivasvant und Mātariçvan deutlich geschieden sind.[6]) Da wir nun wissen, dass Mātariçvan wie die Bhṛgus das Feuer den Menschen vom Himmel brachten,[7]) muss Vivasvant in unserer Stelle der menschliche Träger dieses

---

1) *asaṃmṛṣṭo jāyase mātroḥ çucir*
mandraḥ kavir *ud atiṣṭho vivasvataḥ* |
ghṛtena tvāvardhayann agna āhuta
dhūmas te ketur abharad divi çritaḥ ||

2) *agne manmāni tubhyaṃ kam*
ghṛtaṃ na juhva āsani |
sa deveṣu pra cikiddhi
tvaṃ hy asi pūrvyaḥ çivo dūto vivasvataḥ — ||

3) *tvam agne prathamo mātariçvane*
āvir bhava sukratūyā vivasvate |
arejetām rodasī hotṛvūrye
asaghnor bhāram ayajo maho vaso ||

4) I, 55.

5) Siehe auch v. 1: *tvam agne prathamo aṅgirā ṛṣir devo devānām* ***abhavaḥ***.

6) *apām upasthe mahiṣā agṛbhṇata*
viço rājānam upa tasthur ṛgmiyam |
ā dūto agnim abharad vivasvataḥ
vaiçvānaraṃ mātariçvā parāvataḥ ||

7) P. W. s. v. Bergaigne I, 52 ff. Siehe ṚV. I, 93, 6. S. 60.

Namens sein, also der Opferherr, wahrscheinlich der mythische erste Opferherr, den man als Vorbild des Opferers rühmt. Dadurch wird auch für VI, 8, 4 die gleiche Bedeutung des Wortes wahrscheinlich; Mātariçvan ist der Bote, der aus der Ferne für den Opferherrn das Feuer holt oder einst geholt hat: ‚als Bote Vivasvants brachte Mātariçvan aus der Ferne den Agni Vaiçvānara.' Aehnlich ist wol die Situation IV, 7, 4 aufzufassen; nur dass hier die Agni holenden Freunde die Āyus sind:[1]) ‚des Opferers schnellen Boten, der über alle Menschen[2]) ist, haben einst als glänzenden (?) Strahl für jedes Volk die Āyus geholt.' Die Möglichkeit einer andern Deutung ‚sie brachten den schnellen Boten von Vivasvant' ist formell nicht ausgeschlossen; sachlich erscheint sie mir mit Rücksicht auf die ersten fünf Verse wenig wahrscheinlich. Unentschieden bleibt die Deutung in X, 21, 5.[3])

Zwischen der zweiten Gruppe von Versen und der ersten zeigt sich, wenn wir genau zusehen, in Bezug auf die Bedeutung von V. ein Unterschied. Während es dort schlechthin den Opferer bezeichnet, hat es hier, nach Ausweis der begleitenden Präteritalformen, mehr den Charakter eines Eigennamens und steht auf fast gleicher Linie mit dem mythischen Opferer des Avesta oder dem Manu Vivasvant, der Vāl. IV, 1 gepriesen ist.

Wenn wir zu den Stellen übergehen, die von Gott Vivas-

---

[1])
āçuṃ dūtaṃ vivasvato
viçvā yaç carṣaṇīr abhi |
ā jabhruḥ ketum āyavo
bhṛgavāṇaṃ viçeviçe. ||

[2]) **Delbrück**, AI. Syntax 449.

[3])
agnir jāto atharvaṇā
vidad viçvāni kāvyā |
bhuvad dūto vivasvato — vi vo made —
priyo yamasya kāmyo vivakṣase.

vant sprechen,[1]) so zeigt sich, dass von ihnen wenig Auskunft über seinen sonstigen Charakter zu erhalten ist. Er ist eben für die vedische Zeit kein lebendig empfundener Gott mehr gewesen. I, 46, 13 ist gesagt, dass die bei Vivasvant wohnenden Açvins herbeikommen sollen;[2]) somit wird hier der himmlische V. gemeint sein; denn dieser ihr Aufenthalt bei Vivasvant ist offenbar mit dem *pitur yonā* gleichbedeutend, von dem VIII, 9, 21[3]) gesprochen wird. Wer unter dem Vivasvant oder ‚pitṛ' zu verstehen, geht aus keinem von beiden Versen hervor. Da die Açvins sonst divo napātā heissen, könnte man glauben, dass hier eine Stelle vorliege — es würde die einzige sein, — die Dyaus und Vivasvant gleichzusetzen gebietet. Indes ist das bei der Leichtigkeit, mit der die Bilder des vedischen Kaleidoskops wechseln, ein zu rascher Schluss. Der Mond heisst Sohn von Himmel und Erde, der Sonne; Spross der Wasser, selbst Parjanyas; wir dürfen daher nicht die Möglichkeit aus dem Auge verlieren, dass auch die Açvins, was immer ihre ursprüngliche Bedeutung sein möge, ebenso gut Söhne der Sonne, wie des Himmels sein können; denn die eine Fassung schliesst die andere nicht aus. Bestimmend, an der Deutung Vivasvants als Sonne auch hier festzuhalten ist — ausser dem klassischen Sprachgebrauch — für mich die nahe und oft hervorgehobene[4]) Beziehung der Açvins zu der Tochter Sūryas, die beim Svayaṃvara sie zu Gatten wählt und ihren Wagen besteigt. Das wird sie natürlich in ihres Vaters, des Sūrya, Hause getan haben, in welchem doch die Gattenwahl vor sich gehen

---

[1]) Ausser II, 13, 6; VIII, 72, 9; IX, 26, 4; X, 12, 7 Seite 479. 480.

[2]) *vāvasānā vivasvati*
somasya pītyā girā |
manuṣvac chambhū ā gatam ||

[3]) *yan nūnaṃ dhībhir açvinā*
pitur yonā niṣīdathaḥ |

[4]) U. a. Bergaigne II, 487; Pischel Ved. Stud. I, 29.

muss und dazu passen die Worte unsers Verses *vāvasānā vivasvati* vollständig. Die Freier der Sonnentochter wohnen eine Zeit lang in Sūryas Hause. Noch an einer zweiten Stelle sind Açvins und Vivasvant verbunden; auch sie fügt sich ganz der Annahme, dass dieser die Sonne sei.[1]) Als Sonnengott erscheint Vivasvant auch VIII, 56 (67), 20[2]) — er ist daselbst inmitten der Ādityas genannt[3]) —, IX, 10, 5, wo die Schönheit der Somatropfen, der ‚Sūras' mit der der Morgenröte und des Vivasvant verglichen wird,[4]) ferner vielleicht I, 96, 2,[5]) sowie I, 139, 1;[6]) X, 63, 1,[7]) worin der

---

1) X, 39, 12:

ā tena yātaṃ manaso javīyasā
rathaṃ yaṃ vām ṛbhavaç cakrur açvinā |
yasya yoge duhitā jāyate diraḥ
ubhe ahanī sudine vivasvataḥ ||

Zu Pāda *d)* ist zu beachten, dass die Sonne Tag und Nacht schafft, wie aus I, 115, 4 und den Savitṛhymnen indirect hervorgeht. Vgl. dazu Çat. Br. X, 5, 2, 4: *asau vā ādityo vivasvān eṣa hy ahorātre vivaste.*

2) *mā no hetir vivasvataḥ*
ādityāḥ kṛtrimā çaruḥ |
purā nu jaraso vadhīt ||

Vgl. dazu Çat. Br. II, 3, 3, 7.

3) Çat. Br. III, 1, 3, 4 wird aus Mārtāṇḍa, Aditis achtem Sohn, Vivasvant Āditya gebildet. Taitt. Br. I, 1, 9, 3 sind Indra und Vivasvant als Söhne Aditis genannt.

4) *āpānāso vivasvataḥ*
jananta uṣaso bhagam |
sūrā aṇvaṃ vi tanvate ||

Siehe S. 462, Anm. 1.

5) *vivasvatā cakṣasā dyām*
apaç ca (agnir ajanayat).

Es hindert nichts zu übersetzen ‚mit der Sonne, seinem Auge.'

6) *yad dha krāṇā vivasvati*
nābhā saṃdāyi navyasī |

7) *parāvato ye didhiṣanta āpyam*
manuprītāso janimā vivasvataḥ |
yayāter ye nahuṣyasya barhiṣi
devā āsate te adhi bruvantu naḥ ||

Mensch als Vivasvants Nachkomme bezeichnet ist. Die Richtigkeit dieser Erklärung der letzten beiden Verse wird durch die Aussage der nichtṛgvedischen Litteratur verbürgt, welche deutlich ausspricht, dass der Sonnengott der Stammvater der Menschen ist. So sagt Taitt. Saṃh. VI, 5, 6, 2: *(vivasvān ādityas) tasya vā iyaṃ prajā yan manuṣyāḥ*; Çat. Br. III, 1, 3, 4: *sa vivasvān ādityas tasyemāḥ prajāḥ*, während andere Texte meinen, dass die Menschen die Untertanen des Manu Vaivasvata sind.[1]) Mit diesen Angaben sind jene beiden Verse I, 139, 1 und X, 63, 1 zu verbinden, soweit ihr nicht sehr klarer Wortlaut einen Schluss gestattet. Den ersten übersetze ich mit Pischel, Ved. Stud. I, 70: ‚wenn aufs neue unser Nabel verknüpft wurde mit dem Nabel bei V.‘,[2]) den zweiten zögernd so: ‚die von Manu (Vivasvant) erfreut aus der Ferne Vivasvants Geschlecht sich als Freunde zu erhalten suchen, die Götter, die auf der Opferstreu des V. N. sitzen, sollen für uns sprechen.‘ Wie I, 109, 7 u. a. Verse zeigen,[3]) kennt der ṚV. schon die Verwandtschaft der Sonne mit den Manen oder dem Menschengeschlecht.

Fassen wir die vorstehende Untersuchung über Vivasvant zusammen, so ergibt sich als Resultat folgende Bedeutung des Wortes:

1) Sonne, Sonnengott.

2[a]) Name eines mythischen Opferers (ursprünglich der Sonnengott, welcher zu einem mythischen Opferer herabsank).

2[b]) Ehrenname des gewöhnlichen Opferers.

---

[1]) Çat. Br. XIII, 4, 3, 3. Çāṅkh. Çr. S. XVI, 2, 1; Āçv. X, 7, 1.
[2]) *krānd* ist dunkel.
[3]) S. 400.

*

b. Yama.

Als der vornehmste unter Vivasvants Geschlecht, als der erste unter den ‚Sterblichen‘, erscheint Yama, der den Menschen einst vorausgegangen ist und ihnen den Pfad zum Himmel zeigte. Der R̥V. nennt X, 14, 5 ausdrücklich Vivasvant seinen Vater: *vivasvantaṃ huve yaḥ pitā te* und Yamas Beiname Vaivasvata sagt dasselbe. Die vedische Litteratur ist arm an Stellen, die sein Verhältnis zu Vivasvant näher beleuchten. Wir besitzen nur einige Verse des AV., welche V. und Yama als Götter behandeln, und diese bekunden einen völligen Gegensatz zwischen beiden: XVIII, 3, 61. 62 und 2, 32:

vivasvān no abhayaṃ kr̥ṇotu
yaḥ sutrāmā jīradānuḥ sudānuḥ |
iheme vīrā bahavo bhavantu
gomad açvavan mayy astu puṣṭam ||

„Vivasvant schaffe uns Sicherheit, der trefflich schützend schnell und reichlich gibt. Hier mögen zahlreiche Männer sein, bei mir Wohlstand an Rindern und Rossen.“

62: *vivasvān no amr̥tatve dadhātu*
paraitu mr̥tyur amr̥taṃ na aitu |
imān rakṣatu puruṣān ā jarimṇo
mo ṣv eṣām asavo yamaṃ guḥ ||

„V. verleihe uns Unsterblichkeit. Fortgehe der Tod und Unsterblichkeit komme. Unsere Leute schütze er bis ins Alter. Nicht soll der Unseren Leben zu Yama gehen.“ XVIII, 2, 32:

yamaḥ paro 'varo vivasvān
tataḥ paraṃ nāti paçyāmi kiṃ cana |
yame adhvaro adhi me niviṣṭo
bhuvo vivasvān anvātatāna ||

„Yama ist der höhere, der niedere Vivasvant; darüber hinaus ersehe ich nichts. Auf Yama ist mein Opfer gestellt. Die Welten hat Vivasvant beschienen.“[1])

Wenngleich beide, wie es scheint, nicht aus demselben Gedankenkreise hervorgegangene Verse nicht den Grundcharakter des Götterpaares aufzuheilen vermögen, so haben sie doch insofern Wert, als sie der bekannten Auffassung Yamas als des ersten Menschen durchaus widersprechen; denn es ist nicht wahrscheinlich, dass er dann ein Träger des Opfers geworden sein würde.

Es hat nicht an Versuchen gefehlt, die Gestalt des Herrschers im Reiche der Seligen, des indischen Todesgottes zu ergründen. Je nachdem man seinen Ausgangspunkt von Naturerscheinungen nahm oder von dem Ausspruch des AV., dass Yama zuerst von den Menschen gestorben sei, ist man zu der Auffassung, dass er ursprünglich ein Gott oder aber ein Mensch, ein Stammvater der Menschheit gewesen sei, gelangt. Der, welcher die zweite Ansicht zuerst mit Bestimmtheit vertreten hat, ist Roth[2]) gewesen, und ihm ist eine Reihe von Gelehrten nachgefolgt, als zeitlich letzter unter ihnen Scherman, der in einer vortrefflichen Untersuchung die Erscheinung Yamas in der späteren Litteratur verfolgt hat.[3]) Es ist notwendig die Stellen zu prüfen, von

---

[1]) *anu-ātatāna* von Soma VIII, 48, 13; von der Morgenröte IV, 52, 7 (ohne *anu*). Siehe auch I, 35, 7: *kvedānīṃ sūryaḥ kaç ciketa katamāṃ dyāṃ raçmir asyā tatāna.*

[2]) ZDMG. IV, 425 ff. Ind. Stud. XIV, 392.

[3]) ‚Eine Art visionärer Höllenschilderung aus dem indischen Mittelalter‘ in der Festschrift für K. Hofmann, Erlangen 1890. S. 573 ff.

In den Proceedings AOS. May 1891 sprach, wie ich der Academy (1891, Nr. 991) entnehme, Hopkins über ‚the development of the Vedic Yama from an earthly king of the blessed to a Lord of the Hell.‘ ‚The process was the result of the Indracult. Indra became the chief god and Yama was put down.‘

denen diese Erklärung ausgegangen ist. Alle überragt AV. XVIII, 3, 13 an Bedeutung:

yo mamāra prathamo martyānām
yaḥ preyāya prathamo lokam etam |
vaivasvataṃ saṃgamanaṃ janānām
yamaṃ rājānaṃ haviṣā saparya || [1])

„der zuerst starb von den Sterblichen, der zuerst hinging zu diesem Ort, den Sohn des Vivasvant, den Sammler der Völker, König Yama verehre mit Havis.“ Weniger wichtig, weil weniger verständlich, ist ṚV. X, 13, 4:

priyāṃ yamas tanvaṃ prārirecīt ||

„seinen lieben Leib gab Yama hin.“ [2]) Wenn jener erste Vers auch jeden Zweifel an seinem Inhalt ausschliesst, so ist es bei seiner Bedeutung doch notwendig, an seinem Wortlaut mit pedantischer Strenge festzuhalten, weil jede noch so leise Abweichung davon unvermerkt auf einen Abweg führt. Von diesem Wortlaut ist man aber abgewichen, als man ihn für den ‚ersten Menschen‘ erklärte oder gar sagte, dass er im ṚV. ‚überall als der erste verstorbene Mensch‘ angesehen werde; denn das ist keineswegs der Fall. Es heisst nicht, dass Yama *prathamo janānām*, sondern nur, dass er *prathamo martyānām* war, und, wenn auch der Unterschied zwischen beiden Worten sehr unerheblich ist, weil alle Menschen sterblich sind, so ist er doch vorhanden, weil nicht alle Sterblichen zugleich Menschen sind. Der Veda ist sich dieses Unterschiedes sehr wohl bewusst; denn er nennt Yama zwar einen *martya*, aber niemals einen *jana* oder *manuṣya*. Dies ist aber von Bedeutung. Denn *martya* waren am Anfang auch die Götter, nicht aber *jana* [3]); *martya*

[1]) So ist für *saparyata* zu lesen.

[2]) Siehe über die Schwierigkeiten dieses Verses die guten Bemerkungen Ludwigs ‚Ueber die Kritik des Ṛgvedatextes‘ S. 47.

[3]) Çat. Br. II, 2, 2, 8; XI, 1, 2, 12: *martyā ha vā agre devā āsuḥ.*

waren die Ṛbhus,[1]) die Genien der Jahreszeiten, die Prajāpati zu Unsterblichen erhob, und doch keine Menschen; wir müssen also darauf bestehen, jenen ersten Pāda zu übersetzen und zu deuten, wie es der Wortlaut verlangt: ‚Yama starb als der erste der Sterblichen.' Es folgt daraus nicht, dass er der erste der Menschen gewesen sei. Auch *Κάστωρ* heisst *θνητός*, ein *σπέρμα θνατόν* und war doch ein Dioskur.[2]) Baldur wird erschlagen und war ein Gott. In der Tat zeigt sich fast an allen Stellen[3]) eine deutliche Unterscheidung Yamas von den Pitaras; sie wohnen zwar mit ihm vereint, er speist mit ihnen;[4]) aber er ist immer ihr König und Herr, nie ganz ihres Gleichen und heisst nur einmal, in einem ganz andern Zusammenhange, vielleicht selbst ein *pitā*.[5]) Man wird einwenden, dass AV. XVIII, 4, 55 (Taitt. Ār. VI, 6, 2)[6]) deutlich von einem „Palast"

---

[1]) Ait. Br. VI, 12, 3: *Prajāpatir vai pita ṛbhūn martyān sato 'martyān kṛtvā.* ṚV. IV, 33, 4: *amṛtatvam āçuḥ.* 2: *devānām upa sakhyam āyan* u. s. w. Kägi, ṚV. S. 54.

[2]) Roscher, Ausführliches Lexikon I, 1159.

[3]) Ausgenommen vielleicht AV. XI, 6, 11: *pitṝn yamaçreṣṭhān brūmaḥ;* das ist aber wol dasselbe wie *yamarājñaḥ pitṝn* ib. XVIII, 2, 46.

[4]) X, 15, 8:

tebhir (pitṛbhiḥ) yamaḥ saṃrarāṇo havīṅṣi
uçann uçadbhiḥ pratikāmam attu ||

X, 135, 1 siehe nächste Anmerkung.

[5]) X, 135, 1:

yasmin vṛkṣe supalāçe devaiḥ sampibate yamaḥ |
atrā no viçpatiḥ pitā purāṇāñ anu venati ||

Doch beanstandet Ludwig, ‚Ueber Methode' S. 42 die Beziehung von *pitā* auf Yama.

[6])
yathā yamāya harmyam
avapan pañca mānavāḥ |
evā vapāmi harmyam
yathā me bhūrayo 'sata

‚wie für Yama die fünf Menschengeschlechter eine Burg errichteten, so baue ich eine Burg, damit zahlreichere mir zugehören.' v. l. *evam* — *yathāsāma jīvaloke bhūrayaḥ.*

des Yama spreche, den Ehni richtig als ein Grabmal deutet.[1]) Indes gibt schon der Ausdruck, dass ‚fünf Mānavas' ihm dieses harmya schichteten, dem Ganzen ein mythisches Gepräge. Man kannte in Griechenland das Grab des Dionysos;[2]) in Argos wurde Kastors Grab verehrt.[3]) Somit würde unser Vers nichts beweisen, selbst wenn es sich in ihm um ein wirkliches Haus, eine sagenhafte Grabstätte Yamas handelte. Das ist aber nicht der Fall. Wir kennen nur die Sage, dass Yama einst gestorben sei und ihr fügte leicht sich eine Erzählung von seiner Bestattung an. Damit entfallen der Ansicht, die in Yama den ersten der Menschen sieht, ihre kräftigsten Stützen; denn die übrigen Stellen sind noch weniger im Stande sie zu tragen, weil sie noch weniger den Yama *martya* betonen.[4]) Wenn es R̥V. X, 14, 1. 2 heisst, dass er vorausgezogen sei und den Weg für uns gefunden habe,[5]) so zeigt das Beispiel des Ἑρμῆς ψυχοπομπός klar, dass zu dieser Rolle nicht ein erster Mensch vonnöten ist.[6]) Der Gott, den der Mythos

---

[1]) Dies wird durch Kauç. S. 86, 11 bestätigt, wonach der Spruch bei dem beim Pitr̥medha aufgeschichteten Çmaçāna verwendet wird. Auch im Taitt. Ār. steht er inmitten lauter dem Todtenkult gewidmeter Verse.

[2]) Roscher, Ausführl. L. I, 1034.

[3]) ib. 1165.

[4]) Keine Bedeutung hat X, 14, 7 *yamaṃ paçyāsi varuṇaṃ ca devam* (Hübschmann, Jahrbücher f. prot. Theol. V, 206; Scherman l. c. 580.) Man kann sich aus R̥V. III, 20, 5: *agnim uṣasaṃ ca devīṃ* | *br̥haspatiṃ savitāraṃ ca devam* überzeugen, dass solchen Wendungen kein Wert zukommt; denn Agni und Br̥haspati sind sicher ebenso gut *deva* wie Uṣas und Savitr̥.

[5]) 1. *pareyivāṅsaṃ pravato mahīr anu*
bahubhyaḥ panthām anupaspaçānam |
2. *yamo no gātuṃ prathamo viveda.*

Auch Soma ist ein *gātuvid, gātuvittama* (S. 403).

[6]) Einen Beweis für die Rothsche Ansicht sieht Zimmer AIL. S. 415 (und nach ihm Kägi) in R̥V. VII, 33, 12: *yamena tataṃ paridhiṃ*

einst sterben liess, konnte zum Führer der Verstorbenen ins Lichtreich werden.

Ehni hat S. 82 darauf aufmerksam gemacht, dass X, 51, 1 der *deva ekaḥ*, der Agni findet (wegen v. 3) Yama sein muss, und dass dieser X, 64, 3 mitten unter Naturgöttern steht (S. 48). Das ist zwar nicht wesentlich, aber doch nicht ohne Bedeutung.

Diese hier gegen die Rothsche Annahme entwickelten Gründe finden eine sehr wesentliche Ergänzung in dem Widerspruch, in den diese sich mit dem Bericht des Avesta setzt. Als Zarathuṣtra den Haoma fragt, wer ihn zuerst unter den Menschen gepresst habe, erwidert er: *vīvaṅhāo mãm paoiryō maṣyō hunūta* und als Lohn ward ihm zu Teil, dass ihm Yima als Sohn geboren wurde. Wir haben kein Recht, diese Erzählung des 9. Yasnakapitels für geringer als jene Atharvedastelle zu halten; danach war Vīvaṅhvanṭ der erste Mensch. Was ist richtig? Die Antwort lautet: keins von beidem!

Wir wissen aus dem ṚV., dass Vivasvant einst ein Gott gewesen ist und der Avesta hat ihn nicht nur zu einem Sterblichen, sondern zu einem Menschen gemacht. Das lässt hineinblicken in die Entwicklung mythischer Gestalten und zeigt den Weg, den die Götter zu den Menschen nehmen. Wenn die iranische Sage den Sonnengott zum ersten der Haoma pressenden Menschen machte und Yima zu dessen Sohn, so hat der Veda zwar auch diesen Pfad betreten, ihn aber niemals ganz zurückgelegt. Er hat dem Vater einen Teil des Glanzes seines Sonnenreiches bewahrt und auch dem Sohn die Attribute seines himmlischen Königtums noch strahlender als der Avesta erhalten.

Bei dieser Auseinandersetzung hat die von Yama und

---

rayiṣyann apsarasaḥ pari jajñe vasiṣṭhaḥ; mir ist vollständig unerkennbar warum.

Yamī als dem ersten Menschenpaar sprechende Hymne X, 10 keine Berücksichtigung gefunden. Die scharfsinnigen Bemerkungen E. H. Meyers, welcher Yamī für eine spätere Schöpfung gleich Indrāṇī oder Varuṇānī erklärt,[1]) verdienen vollen Beifall und Scherman spricht mit Recht von einem ‚tendenziösen' Hymnus. Der Avesta erwähnt eine Schwester Yimas nicht, erst der Bundahiş[2]) und es scheint mir vom kritischen Standpunkt nicht vorsichtig, wenn wir, die stets schöpferische Kraft der Sage ausser Acht lassend, diese Schwester Yimak, die einmal allerdings mit ihrem Bruder das erste Menschenpaar erzeugt, aber auch die Mutter der Affen und Bären wird, mit Yamī zusammenstellen, die einmal in einer schwer zu beurteilenden Hymne als Mutter des Menschengeschlechts erscheint. Wenn es auffallend ist, dass der Avesta Yimak nicht kennt, so weist die ṚV. X, 10, 4 hervorgehobene Abstammung Yamas und Yamīs von *gandharvo apsu* und *apyā ca yoṣā* auf einen ganz andern Mythenkreis, der zum Vater dieses Yama den Gandharven, nicht den Vivasvant macht. Wenn auch Gandharve eine Bezeichnung der Sonne sein kann, so liegt doch auf der Hand, dass es hier in erster Linie auf Namen ankommt; denn eine so fest gewordene Genealogie wie Yama, des Vivasvant Sohn kann nicht übergangen werden: die Verwertung eines Liedes wie das in Rede stehende führt meiner Meinung nach daher vom rechten Wege ab.[3])

Das Ergebnis dieser Erörterungen ist die Notwendigkeit

[1]) Gandharven-Kentauren S. 229.

[2]) Spiegel, Er. Alt. I, 527.

[3]) Wer Yamī ist, lässt sich aus vedischen Zeugnissen nicht feststellen. Vāj. Saṃh. XII, 63 erscheint sie mit Yama im höchsten Himmel vereint. Ehni hat sie (S. 58) als Mondgöttin zu erweisen gesucht. Dann würde sie die Gemahlin des Mondgottes sein, nicht der Mond selber, der (cf. Soma, Sarasvant, Agni etc.) stets männlich ist. Warum es TS. III, 3, 8, 3 heisst *agnir vāva yama iyaṃ yamī* weiss ich nicht. Die

Yama als Personifikation einer Naturerscheinung anzusehen. Ueber deren nähere Bestimmung gehen aber die Meinungen sehr auseinander.[1]) Ehni hat diese Frage aufs gründlichste erörtert und ist unter geschickter Bekämpfung der entgegenstehenden Ansichten[2]) zu dem Resultat gekommen, dass er ein Sonnengott sei; aber die Bestimmung entbehrt der Schärfe; denn wenn er S. 56. 109 unter Yama die aufgehende oder auch die Frühlingssonne, S. 64 ff. dagegen die untergegangene Sonne versteht, so liegt darin ein Widerspruch, den Ehni wol selbst empfunden,[3]) aber nicht beglichen hat.

Mich trennt von Ehnis, schon früher von M. Müller ausgesprochener Erklärung die Deutung Vivasvants als Sonnengott, welche sehr wesentlich in Rücksicht auf die Uebereinstimmung mit der gesammten indischen Ueberlieferung zu wählen ist und für Yama, Vivasvants Sohn natürlich eine gleiche Deutung ausschliesst. Ferner ist zu wenig Nachdruck auf jene Vedastellen gelegt worden, die in nicht misszuverstehender Weise ihn zum ersten der Sterblichen machen; es muss der Gott gesucht werden, dessen Sterben typisch war. Beiden Bedingungen entspricht der Mond. Er ist der Sonne sterblich Kind. Das Verhältnis

---

spätere Litteratur erklärt Yamī als Yamunā; dann würde sie sich zu Yama, wie Sarasvant zu Sarasvatī verhalten. Uebrigens ist zweifelhaft, ob die Yamī in X, 10 mit der Göttin zusammenzustellen ist.

[1]) Die Litteratur ist bei Scherman zusammengestellt.

[2]) So derjenigen von Bergaigne. Es ist hinzuzufügen, dass dieser Forscher später (in dem Lexicon seines von V. Henry herausgegebenen Manuel véd. S. 283) dieselbe Ansicht ausgesprochen hat, wie die, welche Ehni verteidigt: Yama, incarnation du soleil couché ou nocturne qui s'enfonce dans les profondeurs de la terre, et conséquemment Dieu des morts.

[3]) S. 114. ‚Es kommt so selbst zu einer scharfen Gegenüberstellung der sichtbaren Sonne mit der von ihr beleuchteten Welt und Yamas, des unsichtbaren Herrschers mit seinem jenseitigen Reiche.‘

von Sonne und Mond als Vater und Sohn ist oben durch eine Reihe sicherer Stellen hinreichend charakterisirt worden, um an der Möglichkeit einer solchen Vorstellung keinen Zweifel zu lassen. Nicht nur der Gedanke, dass der Mond gleichsam eine ‚junge Sonne‘ zu sein scheint, eine ‚Nachtsonne‘, sondern die realere Wahrnehmung, dass er allmonatlich von der Sonne aus gleichsam seinen Lauf beginnt und in ihren Schooss zurückkehrt, mag der Ausgangspunkt jener Vorstellung gewesen sein. Von dem Gott, ‚der immer aufs neue geboren wird‘[1]), kann man sagen *prathamo mamāra*. Vom Monde heisst es in einer S. 465 angeführten Stelle:

yuvānaṃ santaṃ palito jagāra |
devasya paçya kāvyaṃ mahitvā
adyā — mamāra sa hyaḥ — sam āna ||

‚gestern starb er und heut lebt er auf‘; der Mond ist also ein Sterblicher und ein Gott zugleich.

Der erste Ausgangspunkt meiner Auffassung ist die Erkenntnis gewesen, dass schon im ṚV. der Mond (Soma) in enger Beziehung zu den Manen steht.[2]) Dadurch wird es nötig anzunehmen, dass der als Yama gefeierte Beherrscher der Seligen dasselbe Reich regiert; denn es ist unwahrscheinlich, dass der ṚV. in dieser Beziehung ganz verschiedenen Anschauungen folgen und das Manenreich Somas

[1]) ṚV. X, 85, 19: *navonavo bhavati jāyamāno.* Vergleiche die Rätselfrage Çāṅkh. Çr. S. XVI, 5: *kaḥ svid ekākī carati ka u svij jāyate punaḥ* und die Antwort: *sūrya ekākī carati candramā jāyate punaḥ.* Vāj. S. XXIII, 10 u. s. w.

[2]) S. S. 394 ff. Wie Soma AV. XVIII, 4, 72 heisst Yama ib. XVIII, 4, 73 und Vāj. S. XXXVIII, 9 *pitṛmant.* Auch darin stimmen sie überein, dass (vereinzelt) Soma wie Yama der Süden gebührt. Siehe z. B. Çat. Br. III, 2, 3, 17 (243); resp. AV. IV, 40, 2; IX, 7, 20. Dies hat keine grosse Bedeutung, weil sehr oft der Süden auch Indra und Soma andere Himmelsgegenden gehören.

wo anders hin als das des Yama verlegen wird. Soviel ich weiss, ist nirgends gesagt, dass die Sonne nachts zu den Seligen gehe, um sie zu beherrschen oder nachts bei den Vätern weile, während der Mond in der gesammten späteren Litteratur sehr gewöhnlich und, wie wir sahen, als Soma schon im R̥V. mit den Abgeschiedenen verbunden wird.[1]) Heller glänzen im Orient die Sterne, schöner prangt der Mond: was liegt näher als der Glaube, dass jenes lichte Reich, aus dem im Dunkel der Nacht ein Abglanz zu dem Menschen niederscheint, das Land der Todten ist, die im milden Schein des Sonnensohnes ewig wandeln, der ihnen voranzog und als erster und grösster in ihrem Reiche herrscht!

Yama ist der erste und vornehmste Sohn Vivasvants, von Vivasvant stammen auch alle andern Sterblichen. So wird es verständlich, dass der Dichter vom Monde I, 164, 30 sagt (S. 336, Anm. 1):

jīvo mṛtasya carati svadhābhir
amartyo martyenā sayoniḥ |

„lebend durch die für den Todten dargebrachten Sv. wandelt er dahin, der Unsterbliche mit dem Sterblichen eines Ursprungs."

Ehni hat zum Beweis seiner Ansicht, wenn ich von R̥V. X, 17, 1. 2 vorläufig absehe, auf I, 83, 5 und Āpastamba Çrauta S. XVI, 6 verwiesen; der erste Vers lautet:

yajñair atharvā prathamaḥ pathas tate
tataḥ sūryo vratapā vena ājani |
ā gā ājad uçanā kāvyaḥ sacā
yamasya jātam amṛtaṃ yajāmahe ||

---

[1]) Die eine Stelle des Çat. Br. II, 3, 3, 7. 8, dass ‚der Sonnengott der Tod sei', welche Ehni S. 134 anführt, vermag gegen diese landläufige Anschauung nicht aufzukommen. Man würde erwarten in Sūrya- oder Viṣṇuliedern etwas zu finden, was einen Grund der Entwicklung der Sonne zu einem Todtengott erkennen liesse.

„mit Opfern hat der Atharvan zuerst die Pfade bereitet, darauf entstand die freundliche Sonne, die die Satzungen behütet; die Kühe trieb alsbald Uçanas Kāvya heran; Yamas unsterbliche Geburt lasst uns verehren.“ Ehni erklärt *gāḥ* als Lichtkühe; aber das ist nicht die einzige oder notwendige Bedeutung. ‚Rinder‘ heissen, wie sich S. 398, Anm. 2 zeigte, auch die Sterne und wenn wir das in unserem Verse eintragen, bekommen wir die Dreiheit von Sonne (Sūrya), Sternen (*gāvaḥ*) und Mond (Yama), also den natürlichsten Gedankenfortschritt.

In der andern Stelle, Āp. Çr. S. XVI, 6 — sie steht auch Taitt. Ār. VI, 5, 2 — wird von den Rossen Yamas gesprochen;[1]) aber das beweist darum nichts, weil alle Götter Rosse haben, Indra, die Maruts; der Mond natürlich nicht minder als die Sonne. IX, 86, 37 schirrt Indu seine Flügelrosse (*haritaḥ suparṇyaḥ*) an; er hat ein Gespann wie Vāyu[2]) und spannt seinen Renner an *antarikṣeṇa yātave* IX, 63, 8. 9.[3]) So kann natürlich gesagt werden, dass das Ross von Yama gegeben sei.[4]) Alle andern Verse, die man

[1])
hiraṇyakakṣyān sudhurān
hiraṇyākṣān ayaḥçaphān |
açvān anaçyato adabhyān
yamo rājābhitiṣṭhati ||

[2]) S. 312, Anm. 2.

[3]) S. 466, Anm. 1. Siehe ausser den S. 291 verzeichneten Ansichten der Purāṇas noch den Vers Kauç. S. 135, 9:

yo nakṣatraiḥ saratham yāti devaḥ
saṃsiddhena rathena saha saṃvidānaḥ |
rūpaṃrūpaṃ kṛṇvānaç citrabhānuḥ subhānuḥ
[*sa imaṃ dūtaṃ nudatu vañçapṛṣṭhāt*
sa me gacchatu dviṣato niveçam]
candrāya svāhā.

[4]) Ṛ V. I, 163, 2; Maitr. Saṃh. I, 9, 4 (133, 12): *yamāyāçvam anayaṅs tasyārdham indriyasyāpākrāmat* etc. Çat. Br. IV, 3, 4, 27. Vāj. S. V, 11 scheint mit *manojavas* Yama gemeint. In dem Rätselhymnus I, 164 wird v. 34. 35 auf die Frage: *pṛcchāmi trā vṛṣṇo açvasya retaḥ* geantwortet: *ayaṃ somo vṛṣṇo açvasya retaḥ.*

zu Gunsten der Sonnentheorie anführen kann, passen ebenso gut auf den Mond, zum Teil noch besser. Wenn AV. V, 5, 8 zu der Arundhatī genannten Pflanze gesagt wird, dass der Schaum von Yamas Ross sie benetzt habe,[1]) so wird man darunter besser das Ross des Mondes verstehen, dessen Schaum als Tau auf die Pflanzen fällt, als das der vom Himmel doch abwesenden ‚Nachtsonne'. Wir haben S. 390 (K) gesehen, dass der Mond in der späteren Litteratur der Schöpfer und Herr der Pflanzen ist, ihr ‚König'; der Avesta spricht von den Pflanzen, die beim Licht des Mondes wachsen. Wenn auf AV. XVIII, 4, 53 u. a. Verse irgend welcher Wert zu legen ist, so würden sie hierdurch ihre Erklärung finden; denn der Mond beeinflusst die Vegetation der Erde nicht weniger als die Sonne. Dass ferner in der Erzählung von Nala Yama diesem Speise und Trank darbietet, findet in der Natur des ambrosischen Gottes am leichtesten seine Begründung.[2]) Dazu passt noch einiges andere. In dem S. 489 genannten Verse wurde als Eigenschaft Yamas im Gegensatz zu Vivasvant hervorgehoben, dass auf ihm das Opfer beruhe: *yame adhvaro adhi me niviṣṭaḥ*. Etwas verändert heisst es AV. XVIII, 2, 6, dass auf ihn die Metra gestellt sind: *chandāṅsi sarvā tā yama arpitā*. Dazu ist noch ṚV. VII, 33, 9. 12 zu stellen, wonach die Vasiṣṭhas den von Yama ausgespannten ‚Rahmen' oder

---

[1]) *silācī nāma kānīno ajababhru pitā tava* |
açvo yamasya yaḥ çyāvas tasya hāsnāsy ukṣitā ||
Grill, Hundert Lieder S. 145 erklärt den Vers anders, indem er *asnā* liest: ‚mit dem Blut des Rosses bist du besprengt.' Ich halte diese Abweichung vom Padatext nicht für notwendig. Der Schaum vom Mund des Mondrosses ist der Tau.

[2]) Auch die Nacht selbst ist ‚an Labung reich'. Vergleiche den der Neujahrsnacht gewidmeten Vers AV. III, 10, 1:
prathamā ha vy uvāsa sā dhenur abhavad yamé
sā naḥ payasvatī duhām uttarāmuttarām samām |
Diese Nacht erscheint hier als „Nährkuh" d. h. als Mutter Yamas.

Aufzug weben[1]) d. h. Yama hat das Opfer erfunden und die Vasiṣṭhas führen sein Werk weiter fort. Wir werden uns erinnern, dass der Mond als Bote ‚das nächste Opfer verkündet' (I, 105, 4), dass er die Jahreszeiten ordnet und den Göttern ihren Anteil zuweist, dass Soma IX, 2, 10 u. s. *ātmā yajñasya pūrvyaḥ*, 86, 7 *yajñasya ketuḥ* heisst und auch in der späteren Litteratur der Herr der Opfernden genannt wird; Bṛhaspati bringt den glaubenslos gewordenen Menschen das Opfer. So wird die Bedeutung der Worte *yame adhvaro adhi me niviṣṭaḥ* klar; in ihnen schimmert die alte Mondnatur unseres Gottes durch. Soma ist der *pitā matīnām*, der *vipra, ṛsi;* der ihm verwandte Bṛhaspati ist Maitr. Saṃh. I, 9, 2 (132, 1) mit den Metren verbunden,[2]) darum sind sie auch auf Yama gestellt.

Es liegt mir fern zu glauben, dass den vedischen Sängern selbst der Ausgangspunkt für die Erscheinung Yamas noch gegenwärtig war. Er war der Mondgott einer indoiranischen Zeit, aber nicht mehr der des Veda oder Avesta, der er nur noch als Beherrscher der Seligen oder als Begründer eines paradisischen Reiches galt. Nur vereinzelt umspielt seinen Schatten ein Strahl der alten Majestät. Aber die Abzeichen königlicher Würde bleiben unvergänglich; was der ṚV. von ihm mehr gelegentlich als absichtlich äussert, verrät den alten Gott und wird erst unter der Voraussetzung, dass er einst ein Mondgott war, verständlich. Verschiedene Zeiten und Stämme haben den vedischen Olymp mit den Gestalten ihrer Phantasie bevölkert; dieselbe Naturerscheinung bot verschiedene Seiten dar und ward in verschiedener Weise ausgeprägt. Der

---

[1]) 9. *yamena tataṃ paridhiṃ vayantaḥ*
apsarasa upa sedur vasiṣṭhāḥ ||
12. *yamena tataṃ paridhiṃ vayiṣyan*
apsarasaḥ pari jajñe vasiṣṭhaḥ |

[2]) *Indra ukthāmadair bṛhaspatiç chandobhir* etc.

Strom historischer Entwicklung führte diese Gebilde dem weiten Sammelbecken des Ṛ̥V. zu und fügte sie zu einer Mosaik zusammen. So sehen wir Viṣṇu, Pūṣan, Savitṛ als Sonnengötter, Apāṃ napāt, Yama, Soma als Mondgötter im Ṛ̥V. neben einander stehen; jeder von ihnen trägt seinen besonderen Charakter und bereichert das Bild der vedischen Götterwelt. Apāṃ napāt ist nur noch der Sohn der Wasser, Yama der Herr der Seligen, aber in lebhafter Empfindung wendet sich die ganze dichterische Kraft der Zeit dem als Mondgott voll empfundenen Soma zu.

Von der vorausgehenden Darlegung sind zwei Stellen ausgeschlossen worden, X, 17, 1. 2 und X, 64, 3, von denen die erste bei allen diesem Gegenstand gewidmeten Untersuchungen eine grössere Rolle als billig ist gespielt hat.[1]) Man kann kein Licht von der Dunkelheit gewinnen und diese Verse sind tamasā gūḍham.

Was berechtigt denn von ihnen auszugehen? Ueber die Açvins gibt es drei oder vier verschiedene Ansichten; Saraṇyū erklärt man bald als Nacht, bald als Sturmwolke; Vivasvant für den Himmel, und für Tvaṣṭṛ besteht die unzureichende Hypothese, dass er der Werkmeister der Götter sei; Ludwig erklärt ihn für das Jahr. Man erleichtert sich die Rechnung nicht, wenn man eine Gleichung mit mehreren Unbekannten einführt. Tragen wir für die Unbekannten dann noch unsichere Werte ein, so wird das Resultat sicher

---

[1])

1. *tvaṣṭā duhitre vahatuṃ kṛṇoti*
idaṃ viçvaṃ bhuvanaṃ sam eti |
yamasya mātā paryuhyamānā
maho jāyā vivasvato nanāça ||

2. *apāgūhann amṛtāṃ martyebhyaḥ*
kṛtvī savarṇām adadur vivasvate |
utāçvinā abharad yat tad āsīd
ajahād u dvā mithunā saraṇyūḥ ||

irrig sein. Darum ist von diesen Versen ganz abzusehen; sie bedürfen selbst der Erklärung, aber erklären nicht.[1])

---

[1]) Vielleicht gehören beide Verse überhaupt nicht zusammen; denn R̥V. X, 17, 1 ist = AV. XVIII, 1, 53; 17, 2 aber = AV. XVIII, 2, 33. Unter allem Vorbehalt versuche ich folgende Erklärung: Vivasvant ist die Sonne; die Mutter Yamas, wie aus AV. III, 1, 10 (S. 500, Anm. 2) hervorgeht, die Nacht, die verschwindet. Saraṇyū muss sich auf die substituirte Gattin Vivasvants beziehen, welche *savarṇā*, d. h. ihm gleichfarbig, also eine Lichtgöttin ist. Da diese zweite Gattin die Mutter der Zwillinge ist (cf. R̥V. III, 39, 3) u. schnell nach ihrer Geburt verschwindet, wird die Morgenröte — sonst die Geliebte der Açvins — hier ihre Mutter sein. Vivasvant hat also zwei Frauen, die vielgenannten ungleichen Schwestern Uṣāsānaktā, Nacht und Morgenröte. Man vergleiche dazu Çat. Br. X, 5, 2, 4 (487, Anm. 1):

asau vā ādityo vivasvān eṣa hy ahorātre vivaste

R̥V. I, 122, 2:

patnīva pūrvahūtiṃ vāvr̥dhadhyā uṣāsānaktā purudhā vidāne |
starīr nātkaṃ vyutaṃ vasānā sūryasya çriyā sudr̥çī hiraṇyaiḥ ||

X, 39, 12:

ubhe ahanī sudine vivasvataḥ ||

VI, 49, 3:

aruṣasya duhitarā virūpe str̥bhir anyā pipiçe sūro anyā |

Es verschlägt nichts, wenn als Vater der beiden Töchter Tvaṣṭr̥, ein andrer Sonnengott, erscheint; denn dem mythologisirenden Verfasser dieses Liedes war Tvaṣṭr̥'s ursprüngliche Bedeutung schwerlich noch bekannt. So geht Pūṣan X, 139, 1 auf Savitr̥'s Geheiss; die Sonne heisst Mitra-Varuṇas Auge; Agni-Soma (Sonne-Mond) treiben Pūṣan (Sonne) an AV. XVIII, 2, 53; Soma und Br̥haspati werden mehrfach mit einander in Beziehung gesetzt. Aus den Trümmern einer alten Mythologie baut man eine neue auf.

Saraṇyū ist von Myriantheus, Açvins S. 57 als Adjektiv erklärt worden. Dann würden die an die Saraṇyū geknüpften Erzählungen des Nir. und der Br̥haddevatā auf Grund dieser missverstandenen Stelle entstanden sein. Doch kann es natürlich auch Substantiv sein. Uebersetzung: ‚Tvaṣṭr̥ macht seiner Tochter Hochzeit. Die ganze Welt kommt zusammen. Yamas Mutter, die Gattin des grossen Vivasvant, verschwand bei der Heimführung. 2. Sie bargen die Unsterbliche vor den Sterblichen und gaben Vivasvant eine ihm gleiche. Sie gebar die Açvins, als das geschah und rasch (die Rasche) verliess sie die Zwillinge.' Auch M. Müller erklärt S. als Morgenröte.

Der andere Vers ist von Ehni herbeigezogen worden:

narā vā çansaṃ pūṣaṇam agohyam
agniṃ deveddham abhy arcase girā /
sūryāmāsā candramasā yamaṃ divi
tritaṃ vātam uṣasam aktum açvinā //[1])

Ehni schliesst aus der Nebeneinanderstellung von *sūryāmāsā candramasā yamaṃ divi*, dass die letzten drei Worte eine nähere Bestimmung des Compositums *sūryāmāsā* und *candramasā yamam* ein Dvandva seien. Der Vers hat seine Schwierigkeiten; aber es ist bedenklich sie in der von Ehni vorgeschlagenen Weise zu lösen und noch dazu den Vers zu weiterer Erklärung zu verwenden.[2]) Wie dann, wenn *candramasā* näher zu *māsā* gehört und *mās candramas* ein Begriff ist?[3]) Das ist noch eher möglich als die von E. versuchte Verbindung und hat Sāyaṇa für sich.[4]) Nun wird, selbst wenn ich von AV. XVIII, 3, 62 (S. 489) absehe, die Sonne an mehreren Stellen von Yama nicht nur geschieden, sondern in Gegensatz zu ihr gestellt; z. B. Vāj. Saṃh. XXIV, 1, wo für Sūrya und Yama ein weisses resp. schwarzes Tier vorgeschrieben ist, also der gleiche Unterschied wie AV. XVIII, 3, 62 zwischen Vivasvant und Yama ausgesprochen ist.[5]) Daraus folgt, dass der eine das Leben d. h. den Tag, der andere den Tod d. h. die Nacht bedeutet.[6]) Auch ṚV. I, 163, 3: *asi yamo asy ādityo arvan*

---

[1]) Ehni benützt auch X, 61, ein sehr deutbares Lied.

[2]) Man würde doch wol *yamaṃ ca* zu finden erwarten, wie in dem von E. zur Begründung angeführten Beispiel VIII, 25, 2: *mitrā tanā na rathyā varuṇo yaç ca sukratuḥ.*

[3]) Siehe die Widerholung von *pṛthivīm* neben *dyāvābhūmī* X, 65, 4 (S. 178, Anm. 2).

[4]) *mā iti candramaso viçeṣaṇam / māti pakṣam iti māç candramāḥ / tau sūryācandramasau.*

[5]) *sauryayāmau çvetaç ca kṛṣṇaç ca.* Ebenso Çat. Br. XIII, 2, 2, 7.

[6]) Siehe auch X, 14, 12 *tāv (yamasya dūtau) asmabhyaṃ dṛçaye sūryāya punar dātām asum adyeha bhadram* d. h. die Boten Yamas sollen

kann man zum Beweis der Unterscheidung beider Götter anführen. Nehmen wir hierzu noch, dass in den der Sonne gewidmeten, nicht zu seltenen Liedern des Ṛ̥V. kein Motiv zu finden ist, das die Entwicklung dieses Gottes zu einem Beherrscher der Unterwelt verständlich macht, so ergibt sich für die solare Hypothese nicht irgend welcher Grad von Wahrscheinlichkeit.

Wenn wir unsre Schritte dem Avesta zuwenden, um an seinem Massstab die Richtigkeit der eigenen Hypothese zu prüfen, so fällt ins Auge, dass Yima in ihm nicht mehr der Beherrscher der Todten, sondern der König eines paradisischen Reiches ist. Der Avesta ist wie bei Vīvańhvanṭ einen Schritt weiter als der Veda gegangen und hat den Weg bis zur Vermenschlichung des Gottes ganz zurückgelegt. Beide Quellen sind also nicht grundsätzlich verschieden, sondern bezeichnen nur zwei verschiedene Stufen mythologischer Entwicklung. Man wird vielleicht geneigt sein einen Einwand hiergegen aus der iranischen Sage herzuleiten, dass Yima den Glanz seiner Majestät verlor, weil er sich verlogener Rede schuldig machte. „Als er der Lüge sich schuldig machte, heisst es Yt. 19, 34, schwand von ihm die sichtbare Majestät (der Glanz) in Gestalt eines Vogels.“ [1])

nicht zu Yama führen, sondern Leben schenken, damit wir die Sonne sehen. X, 154, 5:

sahasraṇīthāḥ kavayo
ye gopāyanti s ū r y a m |
ṛṣīn tapasvato y a m a
tapojāń api gacchatāt ||

In der kleinen Erzählung Taitt. S. II, 6, 6, 4: ‚Agni war in jener Welt, Yama in dieser — Agni ist der Speiseverzehrer der Götter, Yama der König der Väter‘ erinnert der erste Teil an Ṛ̥V. II, 40, 4ab (S. 457), der Ausdruck *annāda* an Ç. Br. XI, 1, 6, 19. Agni ist hier offenbar die Sonne, Yama der Mond.

[1]) *[āat] yat hīm aēm draoghem vācim*
[ańhaithīm] cinmānē paiti baraiti
vaēnemnem ahmat haca hvarenō
mereghahē kehrpa fraṣūsat.

Dreimal weicht der Glanz von ihm und wird von Mithra, Thraētaona, Āthwya und Keresāspa aufgenommen. Schon die Einkleidung dieser Geschichte gibt ihr einen sagenhaften Charakter. Der Gott, welcher stirbt und der, welcher des Glanzes seiner Majestät beraubt wird, sind im Grunde dieselben Persönlichkeiten. Der iranische Mythus hat sich mit der Sage, dass Yima um einer Lüge willen seiner Majestät beraubt wird, den Grund, warum der Mond sein Licht verliert, anders als der Veda zurechtgelegt.

Die indische Litteratur erzählt, wie Soma, der Gemahl der Töchter Prajāpatis, von allen seinen Frauen nur der Rohiṇī beiwohnte. „Die andern kehrten eifersüchtig heim. Soma ging ihnen nach und erbat sie sich wider zurück; aber Prajāpati gab sie nicht mehr. Gelobe, spricht er, dass du ihnen gleichmässig beiwohnen wirst. Soma gelobte es und P. gab ihm seine Töchter wider. Er wohnte aber doch wider nur der Rohiṇī bei. Da befiel ihn die Abzehrung: ‚den König befiel die Abzehrung‘, das ist die Entstehung des Rājayakṣma.“ Auch hier wird also von einer Lüge berichtet, um deren willen der Mond — hier Soma genannt — sein Licht verliert. Die Geschichte wird in der Taitt. Saṃh. II, 3, 5, 1 ff. zur Begründung, warum ein von der Abzehrung *(pāpayakṣma)* Ergriffener am Neumondstage einen Ādityacaru darbringen soll, erzählt. Als Yājyā- resp. Puronuvākyāverse kommen dabei die Strophen *navonavo bhavati jāyamāno* resp. *yam ādityā aṅçum āpyāyayanti*[1]) zur Verwendung, welche von der Zunahme des Mondes sprechen; d. h. der Kranke soll von seinem Siechtum, so wie der Mond, befreit werden. Es kann sein, dass dies Histörchen erfunden ist, nur um den Brauch, eine Ādityaspende zur Genesung eines an der Abzehrung Kranken zur Neumondszeit darzubringen, zu begründen. Die Vorstellung von dem krank

[1]) TS. II, 4, 14, 1; 3, 5, 3 (oben S. 302) Vgl. auch Maitr. S. II, 2, 7 (21, 5).

gewordenen Monde hat aber einen so schlichten Charakter und ist ein so beliebtes Thema der indischen Litteratur,[1]) dass in ihr ein altes Volksmärchen durchzuklingen scheint; denn der Mond mit seinem wechselnden Lichte und seinen Flecken war von jeher ein die Volksdichtung beschäftigender Stoff.[2]) Die indische Erzählung macht auf historische Verwandtschaft mit der iranischen Sage natürlich keinen Anspruch; sie hat aber an dieser Stelle Wert, weil sie die mythenbildenden Kräfte bei der Arbeit zeigt natürliche Vorgänge mythisch zu verkleiden. Wir können mit Hilfe dieser Analogie den Weg erkennen, auf dem die iranische Sage von dem seiner Majestät beraubten Yima sich entwickelt hat.

Wenn Yima *khṣaēta* heisst, oder *hvāthwa* ‚herdenreich', so hat das keine besondere Bedeutung, weil beide Worte auf einen irdischen Herrscher ebenso gut wie auf Sonne und Mond passen könnten; ebenso die Bezeichnung *hvarenaṅuhastemō zātanām hvaredaresō maṣyānām.* Dagegen findet sich Vend. 2, 10 eine Wendung, die einen alten Mondgott verrät.

---

[1]) Ausser der Taitt. S. s. Kāṭhaka XI, 3 (Weber, Ind. Stud. III, 467; M. Müller, ṚV. IV, preface LII, Weber, Naks. II, 275); ferner Carakasaṃh. S. 453 (ed. Jībananda):

cikitsitaḥ çaçī tābhyām (açvibhyām) gṛhīto rājayakṣmaṇā
somān nipatitaç candraḥ kṛtas tābhyāṃ punaḥ sukhī //

Suçruta II, 445, 7. 20. In Mallināthas Comm. zu Çiçup. 2, 96 steht folgendes Citat:

rājayakṣmā kṣayaḥ çoṣo rogarāḍ iti ca smṛtaḥ /
nakṣatrāṇāṃ dvijānāṃ ca rājño 'bhūd yad ayaṃ purā
yac ca rājā ca yakṣmā ca rājayakṣmā tato mataḥ //

Vāyupur. II, 28, 46 ff. u. s. w.

[2]) Viṣṇupur. IV, 6; Vāyupur. II, 28 wird erzählt, wie Soma durch die empfangene Königsweihe übermütig wurde und Tārā, die Gemahlin Bṛhaspatis, entführte, darüber ein Kampf der Götter und Dämonen, die auf Somas Seite stehen, entbrennt, und schliesslich Brahman selbst Bṛhaspati seine Gattin zurückgibt. Diese Legende hat wol eine andere Bedeutung als die erste, sie charakterisirt sich aber auch durch die Erwähnung von Somas Uebermut.

āat̰ yimō fraṣ̌ūsat̰ raocāo
ā [upa rapithwām] hū paiti adhwanem

‚da erhob sich Yima rasch auf die Sterne zu [gegen Mittag] entgegen dem Pfad der Sonne.‘ [1]) Entgegen dem Pfad der Sonne, auf die Sterne zu wandelt nur ein Gott, der Mond, dessen scheinbare Bewegung von West nach Ost der Ausgangspunkt dieses an Yama haften gebliebenen Zuges gewesen ist.[2]) Weder im Anschluss an die Sonne noch an einen blossen Ahnherrn der Menschen kann dieser Ausdruck entstanden sein.[3])

In dem Vorausgehenden ist die Identität von Yama und Yima, wie sie Bopp erkannt hatte und auch alle competenten späteren Forscher angenommen haben, als selbstverständlich vorausgesetzt und aufs neue bestätigt worden; die Etymologie dagegen hat keine Berücksichtigung gefunden.

---

[1]) Geldner KZ. XXV, 183 übersetzt: ‚Und Yima zog aus den Sternen und der Bahn der Sonne entgegen.‘ Darmesteter SBE. IV, 13: ‚Then Yima stepped forward, towards the luminous space, southwards, to meet the sun.‘ de Harlez zu frei: ‚Yima donc s'avança à la plus grande clarté du jour à l'heure du midi, suivant la route que parcourt le soleil‘, denn das Kolorit geht dadurch verloren: *hū paiti adhwanem* heisst: entgegen dem Pfad der Sonne. Geldner hält die Worte *upa rapithwām* für eine Glosse, da das Metrum sie verwirft, und gibt den übrigen Worten die passende Bedeutung ‚nach Osten.‘

[2]) Vgl. hierzu folgende Bemerkung Darmesteters: Thence (von den Worten *ā hū paiti adhwanem*) is derived the following tradition recorded by G. du Chinon: ‚Ils en nomment un qui s'allait tous les jours promener dans le Ciel du Soleil d'où il aportait la sciance des Astres, aprez les avoir visités de si prez. Ils nomment ce grand personnage Gemachid.‘ (Relations nouvelles du Levant, Lyon 1671 p. 478).

[3]) Wenn Yima auf dem hohen Hukairya der Ardvī Sūra Anāhitā, der Göttin der Gewässer (Yt. 5, 25) und Vāyu (Yt. 15, 15) opfert, so erinnert das an die Beziehungen zwischen Mond, Wind und Wassern, die wir an Soma wie an Apām napāt resp. Apãm napāt̰ kennen lernten (S. 377). Da indes diesen Genien auch andere Wesen, Ahura Mazda selbst, opfern, so beweisen die Stellen an sich nichts.

Das Wort von *yam* ‚bezwingen‘ herzuleiten widerrät der vedische Accent, der Verknüpfung mit *yamá* ‚Zwilling‘ widerspricht der Mangel an sachlicher Begründung. Wessen Zwillingsbruder sollte denn Yama sein? Ein Bruder Yamīs ist er nicht, weil eine Schwester Yimas dem Avesta selbst noch nicht bekannt ist, sondern erst der parsischen Litteratur; ein Zwillingsbruder der Sonne ist er nicht, weil er von jeher ein Sohn Vivasvants heisst. Wir werden somit besser auf jeden weiteren Versuch, die Grundbedeutung zu erkennen verzichten; denn das Etymologisiren hat mythologische Fragen oft mehr verdunkelt als aufgeklärt und die Exegese von ihrem Platz verdrängt.

Weiter habe ich über Yama dem, was von meinen Vorgängern, zum Teil in vortrefflicher Weise auseinandergesetzt worden ist, nichts hinzuzufügen. Die ihm gewidmeten Lieder des R̥V. sind nicht zahlreich; denn dem allgemeinen Charakter dieser Sammlung liegt, wie Zimmer und Scherman ausgeführt haben, alles Nachdenken über das, was etwa dem Tode folge, fern. Die ersten Redaktoren haben dem Todtenkult bei ihrem Werk keine Berücksichtigung geschenkt; darum sind die darauf bezüglichen Lieder erst dem ‚Buch der Nachträge‘, dem 10. Maṇḍala einverleibt worden, wo sie für sich eine kleine Saṃhitā bilden; man kann sie eine Yamasaṃhitā nennen, ebenso wie das ganze 9. Buch eine Somasaṃhitā ist. Ob die ersten Sammler diese Gruppe der Yamalieder bereits vorfanden, als sie die Zusammenstellung der Familienlieder veranlassten, und sie deshalb nicht aufnahmen, oder ob diese Yamalieder etwa das Eigentum einer dem Todtenkult sich widmenden Familie, so zu sagen einer ‚Todtengräberinnung‘ waren, wissen wir nicht:[1]) es ist kein Grund vorhanden in der Einstellung der

---

[1]) Im AV. schon ist der Çmaçāna ein unheimlicher Ort, an dem Zauberer ihr Wesen trieben. Zimmer AIL. 407.

Yamasaṃhitā in das 10. Buch das Merkmal eines geringeren Alters zu sehen.

In der ausserhalb des ṚV. liegenden Litteratur verlieren sich die Zeichen, welche den alten Mondgott verraten, mehr und mehr und Yama erscheint nur noch als Gott des Todtenreiches, mit Mṛtyu, dem Tode, brüderlich vereint; AV. XVIII, 2, 27:

mṛtyur yamasyāsīd dūtaḥ pracetāḥ
asūn pitṛbhyo gamayāṃ cakāra |

„der Tod war Yamas weiser Bote und hiess das Leben von den Manen gehen." V, 30, 12; VI, 28, 3; 63, 2. 3; 84, 3; 93, 1.[1]) Neben *antaka* und *mṛtyu* steht Yama Vāj. S. XXXIX, 13. Yama heisst selbst *mṛtyu* Maitr. Saṃh. II, 5, 6 (55, 13). Mit Nirṛti zusammen ist er AV. VI, 29, 3; Maitr. S. II, 5, 6 (55, 11) genannt. Auch der Schlaf ist ihm verwandt; denn er stammt aus Yamas Welt. AV. XIX, 56, 1;[2]) VI, 46, 1;[3]) XVI, 5, 1; XIX, 57, 3. Yama bindet wie Mṛtyu sein Opfer mit dem paḍbīça, der Fussfessel[4]) ṚV. X, 97, 16; AV. VIII, 7, 28 und gilt auch sonst als Stifter des Unheils.[5]) Er schickt seine Boten zu den Menschen,[6]) vor allem seine *sārameya* genannten Hunde,[7])

---

[1]) Der Gott, der den Tod gibt, kann davon natürlich auch wider freilassen. ṚV. X, 60, 10; AV. XVIII, 3, 63. Maitr. S. IV, 7, 2 (95, 7).

[2]) *yamasya lokād adhy ā babhūvitha*
pramadā martyān pra yunakṣi dhīraḥ |
ekākinā sarathaṃ yāsi vidvān svapna — ||

[3]) *varuṇānī te mātā yamaḥ pitārarur nāmāsi* 2. *devajāmīnāṃ putro 'si yamasya karaṇaḥ.*

[4]) Bloomfield, Contrib. to the Interpret. of the Veda, sec. ser. S. 36. AV. VI, 110, 2: *yamasya mūlabarhaṇāt pari pāhy enam.*

[5]) In einem Zauber wird er AV. VI, 133, 3 genannt; bei einem Daurbhāgyakaraṇa AV. I, 14, 2 (Kauç. 36, 15) angerufen.

[6]) AV. V, 30, 6 (dūtau); VIII, 2, 11; 8, 11.

[7]) ṚV. X, 14, 10—12.

AV. VIII, 1, 9 als Çabala und Çyāma bezeichnet; ausser ihnen auch Tauben[1]) und Geier.[2])

Pischel hat die Vermutung ausgesprochen, dass ṚV. X, 135, 7 eine Kapelle Yamas erwähnt sei.[3]) Das daselbst genannte *yamasya sādana* kommt mehrfach vor; AV. II, 12, 7:[4]) ‚ich reisse dir deine sieben Atemzüge, dein achtfaches Mark mit dem Brahman aus. Gehe zu Yamas Sitz, wohl bereitet, mit Agni als Führer;‘ hier ist deutlich ‚Yamas Sitz‘ soviel als Yamas Welt;[5]) ebenso v. XVIII, 2, 56[6]), nach Kauṣ. 80, 34 auf die beim Pitṛmedha zu opfernden Rinder oder Leute zu beziehen, mit denen der Todte nach dem Wortlaut dieses Verses zu Yamas Sitz gehen soll: ‚ich binde hier dir deine Zugtiere fest, damit sie dich in das Geisterreich fahren; mit diesen gehe in Yamas Sitz und zu den Ratsversammlungen.‘ Worauf sich *samiti* bezieht, lehrt, wie mir scheint, AV. III, 29, 1; es sind die Versammlungen des himmlischen

---

[1]) ṚV. X, 165, 4.

[2]) Oben S. 225.

[3])
idaṃ yamasya sādanam
devamānaṃ yad ucyate |
iyam asya dhamyate nāḍīr
ayaṃ gīrbhiḥ pariṣkṛtaḥ ||

[4])
sapta prāṇān aṣṭau majjñas
tāṅs te vṛçcāmi brahmaṇā |
ayā yamasya sādanam
agnidūto araṃkṛtaḥ ||

Siehe Bloomfield, Seven Hymns p. 11.

[5]) AV. VI, 118, 2: *ṛṇān no narṇam ertsamāno yamasya loke adhirajjur āyat.* An einer andern, wegen *virāṣāṭ* nicht ganz klaren Stelle (ṚV. I, 35, 6) steht: *tisro dyāvaḥ savitur dvā upasthāṅ ekā yamasya bhuvane virāṣāṭ.*

[6])
imau yunajmi te vahnī
asunītāya voḍhave |
tābhyāṃ yamasya sādanaṃ
samitīç cāva gacchatāt ||

Taitt. Ār. VI, 1.

Rats, Yamas und der Könige.[1]) Ebenso bezieht sich auf Yamas Reich AV. XVIII, 3, 70:[2]) ‚gib ihn wider, o Baum, der (zum Verbrennen) auf dich niedergelegt ist, damit er in Yamas Sitz sei, zu den Versammlungen sprechend (?).‘

Von andern Stellen käme noch AV. VI, 29, 3 in Betracht, der, nach v. 1. 2 zu urteilen, dem Boten der Nirṛti gilt, den der Verfasser *yamasya gṛhe* kraftlos sehen will.[3])

Andere Bedeutung hat das Wort *sadana* in dem beim Bedecken und Eingraben der Knochenurne gebrauchten Vers ṚV. X, 18, 13:

etāṃ sthūṇāṃ pitaro dhārayantu
te 'trā yamaḥ sādanā te minotu |

Yama bereitet selbst dem Todten die Behausung. Dem Todten wird ein Trank mitgegeben, wobei die Worte gesprochen werden: *eṣā te yamasādane svadhā nidhīyate gṛhe akṣitir nāma te asau* (T. Ār. VI, 7, 2, v. 6). S. ist hier das Grab.

Der Ueberblick über diese Stellen macht es nicht wahrscheinlich, dass in dem einen von Pischel bezeichneten Verse, der am Ende einer sehr dunklen Hymne steht,[4]) *yamasya sādana* eine von allen andern Belegstellen abweichende Bedeutung hat. Daher glaube ich, dass damit in ihm wie sonst die Leichenstätte selbst, *citi* oder *çmaçāna*, gemeint ist

---

[1])
yad rājāno vibhajante
iṣṭāpūrtasya ṣodaçaṃ
yamasyāmī sabhāsadaḥ |

Ueber die Verwendung siehe Kauç. 64, 2. Cf. TĀr. VI, 3, 8 ff.

[2])
punar dehi vanaspate
ya eṣa nihitas tvayi |
yathā yamasya sādane
āsātai vidathā vadan ||

Die vorausgehenden und folgenden Verse zeigen, dass es sich hier um eine Bestattung handelt. v. 71: *çarīram asya saṃ daha (agne).*

[3]) Unklar ist mir ṚV. X, 114, 10: *yadā yamo bhavati harmye hitaḥ.*

[4]) Siehe Ludwig ‚Ueber Methode‘ S. 42 ff.

oder der Todte auf die ja oft betonten Freuden in Yamas Welt[1]) hingewiesen wird. Beim Pitṛmedha fand Musik statt. Kauçika 84, 8 wird der Befehl gegeben ‚die Lauten erklingen zu lassen‘ *(vīṇā vadantu)* und auch Wettspiele brauchen nicht ausgeschlossen gewesen zu sein;[2]) aber dass sie bei einer Kapelle des Yama stattgefunden haben, kann ich mit Rücksicht auf die übrigen Stellen aus X, 135, 7 allein nicht entnehmen.

2.

Tvaṣṭṛ und sein Sohn.

Mit Tvaṣṭṛ[3]) begegnen wir einem der dunkelsten Götter, die der vedische Olymp aufzuweisen hat. Es könnte ein vergebliches, vielleicht auch falsches Bemühen scheinen hinter den Vorhang schauen zu wollen, der Götter wie Tvaṣṭṛ uns entzieht. Ein Kenner des indischen Altertums wie Sylvain Lévi hat in seiner Recension von Ehni (Rev. crit. 1890, No. 47) in der Tat gesagt: ‚quant aux origines proprement dites, le plus sage est actuellement de renoncer à les découvrir;‘ aber ich meine, wie gross auch die Schwierigkeiten, die vor uns liegen, sind, wir müssen unsere Ziele

1) Siehe z. B. Taitt. Ār. VI, 7, 14; 9, 1.

2) Der einzige Vers, der darauf weisen könnte, I, 116, 2, beweist allerdings sehr wenig:

tad rāsabho nāsatyā sahasram
ājā yamasya pradhane jigāya ||

‚es ersiegte da euer Esel, o Nāsatyas, tausendfachen Lohn im Wettkampf um den Preis des Yama‘; oder ‚im Wettkampf Yamas‘, denn es kann auch ein mythischer, von Yama veranstalteter Wettkampf gemeint sein.

3) Siehe ausser Bergaigne v. Schröder, Griech. Götter und Heroen S. 112 ff. Ehni, Yama, S. 4 ff.

so weit als möglich stecken und dürfen dann sicher sein, der Erkenntnis wenigstens etwas näher zu kommen.

Tvaṣṭṛ ist im ṚV. keine hervorragende Persönlichkeit; er gehört zu den Figuren, die für die vedischen Sänger selbst schon mythologisch waren oder wenigstens im Wesentlichen ausserhalb ihres Gedankenkreises lagen. Nicht ein einziges Lied ist ihm, wenn wir von dem Tṛca VII, 34, 20—22 absehen, gewidmet; ausserhalb dieser farblosen Stelle kommt er im VII. Maṇḍala gar nicht, im VIII. nur zwei- resp. dreimal (26, 21. 22; 102, 8), im IX. nur 5, 8; 81, 4 vor. Die übrigen Familienbücher erwähnen ihn ziemlich gleichmässig, während er absolut und relativ am häufigsten im ersten und letzten Buche anzutreffen ist. Was von ihm gesagt ist, reicht aus um zu vermuten, dass wir die Trümmer eines grösseren Mythenkreises vor uns haben, der, ausserhalb der eigentlich ṛgvedischen Stämme entstanden, nicht der Gegenstand ihres besonderen Interesses war.

Die landläufige Erklärung Tvaṣṭṛ's als eines Werkmeisters der Götter hat in der Ableitung von *tvakṣ*, das die indischen Lexikographen *takṣ* gleichsetzen, und in gelegentlichen Wortspielen wie *tvaṣṭā tatakṣa* ihre scheinbare Begründung. Diese Etymologie hat, selbst wenn sie sicher stünde, der sachlichen Erklärung Eintrag getan, insofern sie die rasche Aufnahme jener Deutung verschuldete und einen weiteren Fortschritt hinderte. In der Tat erlaubt unser Material trotz seiner Spärlichkeit über den in jener Erklärung eingenommenen Standpunkt hinauszugehen und die farblos gewordene Persönlichkeit viel individueller zu erfassen. Das göttliche Werkmeistertum ist der Ausfluss, nicht die Quelle ihres Wesens. Wenn *tvaṣṭṛ* wirklich kein Lehnwort aus einer Aboriginersprache ist, sondern auf *tvakṣ* zurückgeht, dann verträgt sich die Grundbedeutung ‚Bildner‘ mit dem Charakter dieses Gottes, wie immer wir ihn deuten, wie mit dem eines jeden Gottes, der nicht grade ein Schlafgott ist. Ganz so käme der Name Vivasvant, etymologisch genommen, jedem Lichtgott

zu, wenn diese Allgemeinheit nicht ihre Korrektur fände durch den tatsächlichen Sprachgebrauch.

a) Tvaṣṭṛ und der Göttertrank.

1) Von grosser Bedeutung für die Würdigung der wahren Natur unseres Gottes ist die widerholt zum Ausdruck gekommene Tatsache seiner nahen Beziehung zu Soma und zum Somatrank. Wir lesen an mehreren Stellen, dass er eine Kufe trage, die voll Soma sei, oder Schalen, aus denen die Götter trinken. So heisst es X, 53, 9:

tvaṣṭā māyā ved apasām apastamaḥ
bibhrat pātrā devapānāni çaṃtamā |
çiçīte nūnaṃ paraçuṃ svāyasam
yena vṛçcād etaço brahmaṇas patiḥ ||

„Tvaṣṭṛ wusste die Schliche als er, der geschickteste der geschickten, die heilsamsten Schalen brachte, aus denen die Götter trinken. Er schärft jetzt die Axt aus Erz, mit der hauen wird der schnelle Bṛhaspati.“ Ludwig hat recht, wenn er in seinem Commentar (986) diese Stelle mit denen verbindet, die von der durch die Ṛbhus vierfach gemachten Schale des Tvaṣṭṛ handeln. Sie ist Gegenstand eines eifersüchtigen Streites zwischen ihnen und Tvaṣṭṛ, der sie tödten will, weil sie seine Schale tadeln.[1]) und sich unter seine Weiber verbirgt, als er ihr Wunderwerk gewahrt. Da die Ṛbhus, wie Ludwig erkannt hat, die Genien der Jahreszeiten sind, wird es keine gewöhnliche Schale sein, an der sie ihre Kunst bewähren. ṚV. X, 53, 9 sagt, dass aus Tvaṣṭṛ's

---

[1]) I, 20, 6: *uta tyaṃ camasaṃ navam*
tvaṣṭur devasya niṣkṛtam |
akarta caturaḥ punaḥ ||
110, 3: *tyaṃ cic camasam asurasya bhakṣaṇam*
ekaṃ santam akṛṇutā caturvayam ||

Gefässen[1]) ‚die Götter trinken‘ und noch deutlicher ersehen wir aus AV. IX, 4, 3. 6, dass Tvaṣṭṛ eine Schale voll Soma trägt (S. 330). Man hat die von den Ṛbhus vierfach hergestellte Schale als die ‚Jahresschale‘ oder als ‚Nachthimmel‘ gedeutet; aber das eine wie das andere ist nicht wahrscheinlich; denn man würde keines von beiden als *devapānam* oder als *somena pūrṇam* bezeichnen können. Den Göttertrank enthält der Mond; der Mond ist also die Schale, die Tvaṣṭṛ trägt, und seine im Lauf der Zeit wechselnden, im Veda mehrfach erwähnten[2]) vier Phasen sind die *camasā vibhrājamānāḥ* (IV, 33, 6), das Wunderwerk der Ṛbhus, der Genien der Zeit.

Der Wettstreit der Ṛbhus mit Tvaṣṭṛ, der wie diese ein geschickter Werkmann ist, lässt vermuten, dass er gleich ihnen zur Zeit in Beziehung steht und, wie Ludwig scharfsinnig geschlossen hat,[3]) der Gott des Jahres ist. Dieser

---

5: *kṣetram iva vi mamus tejanena*
ekaṃ pātram ṛbhavo jehamānam |
161, 4: *yadāvākhyac camasāñ caturaḥ kṛtān*
ād it tvaṣṭā gnāsv antar ny ānaje ||
5: *hanāmainān iti tvaṣṭā yad abravīc*
camasaṃ ye devapānam anindiṣuḥ |
IV, 33, 5: *jyeṣṭha āha camasā dvā kareti*
kanīyān trīn kṛṇavāmety āha |
kaniṣṭha āha caturas kareti
tvaṣṭa ṛbhavas tat panayad vaco vaḥ ||
6: *satyam ūcur nara evā hi cakrur*
anu svadhām ṛbhavo jagmur etām |
vibhrājamānāṅç camasāñ ahcva
avenat tvaṣṭā caturo dadṛçvān ||

In drei Schalen brachte die Vaçā den Soma AV. X, 10, 12.

[1]) An dieser Stelle trägt Tvaṣṭṛ mehrere Schalen. Die ältere Auffassung ist wol die in voriger Anmerkung enthaltene, dass er eine, die Ṛbhus mehrere Schalen haben.

[2]) Zimmer, AIL. 352.

[3]) ṚV. III, 333.

Auffassung widerspricht aber ein Teil seiner übrigen Tätigkeit, vor allem sein Verhältnis zu Indra, der in Tvaṣṭṛ's Hause Soma trinkt.

2) Tvaṣṭṛ ist ein Hausherr. ṚV. V, 41, 8 sagt ausdrücklich:

abhi vo arce poṣyāvato nṝn
vāstoṣ patiṃ tvaṣṭāraṃ rarāṇaḥ |

„ich flehe euch an, die Wohlstand verleihenden Männer, mit reicher Spende Tvaṣṭṛ, des Hauses Herrn." In seinem Hause bemächtigt sich Indra des Somatranks und Tvaṣṭṛ flieht vor ihm erschreckt.[1]) Ein Hausherr ist, wie wir an Vivasvant sahen, die Sonne, ein Hausherr ist der Mond.[2]) Der letztere kommt nicht in Frage: dagegen gedenkt der ṚV. mehrfach des Somatrunks (S. 480), den Indra im Hause Viṣṇus, des Sonnengottes, geniesst.[3]) Sūryas Tochter reinigt ihm Parisrut. Es ist also nicht unwahrscheinlich, dass auch Tvaṣṭṛ, bei dem Indra ebenfalls Soma trinkt, ein Name ist für den Sonnengott. Dafür spricht noch dies: Tvaṣṭṛ steht Indra bald freundlich, bald feindlich gegenüber. Er arbeitet ihm den Donnerkeil und wird andererseits von ihm im eigenen Hause bekämpft. Genau so ist Indras Verhältnis zur Sonne,

---

[1]) I, 80, 14: *abhiṣṭane te adrivo*
yat sthā jagac ca rejate |
tvaṣṭā cit tava manyave
indra vevijyate bhiyā — ||
III, 48, 4: *tvaṣṭāram indro januṣābhibhūya*
āmuṣyā somam apibac camūṣu |
IV, 18, 3: *tvaṣṭur gṛhe apibat somam indraḥ*
çatadhanyaṃ camvoḥ sutasya |

Dazu kommt noch die in den Brāhmaṇas sehr häufige Erzählung, dass Indra den Sohn Tvaṣṭṛ's erschlägt und mit Gewalt den Soma nimmt, freilich dafür bestraft wird.

[2]) VII, 54, 1. 2; 55, 1.

[3]) ṚV. III, 22, 1 ist Agni genannt: *ayaṃ so agnir yasmin somam indraḥ sutaṃ dadhe jaṭhare vāvaçānaḥ.*

die bald als Viṣṇu[1]) oder Pūṣan[2]) Indra befreundet ist, andrerseits V, 33, 4[3]) durch ihn den Namen eines Dāsa empfängt. Dieser letzte Vers, in dessen Uebersetzung ich ganz mit Ludwig[4]) übereinstimme, deckt sich völlig mit ṚV. III, 48, 4: *tvaṣṭāram indro januṣābhibhūya* oder I, 80, 14: *tvaṣṭā cid tava manyave indra vevijyate bhiyā.* So ist auch der *açivaḥ pitā*, dem Indu mit Indra verbündet die Waffen stiehlt (VI, 44, 22 S. 312), die Sonne; sie ist, soweit ich bis jetzt urteilen kann, auch unter den Namen Çuṣṇa, Kuyava verborgen. Je nach der Jahreszeit, je nach der Wirkung ihrer Strahlen ist in heissen Ländern die Sonne des Menschen Freund oder Feind.[5]) Also wird auch im ṚV. in dieser doppelten Auffassung der Sonne sich die Tropennatur des indischen Landes widerspiegeln.

3) Madhu und Soma sind im mythologischen Sprachgebrauch gleichbedeutend. Beide sind eine Bezeichnung des himmlischen Ambrosia. Folglich ist auch Madhu so wie Soma in Tvaṣṭṛ's Besitz: I, 117, 22:

---

[1]) Perry, Indra in the ṚV. S. 56 ff.

[2]) Perry, l. c. 74 ff.

[3]) *tatakṣe sūryāya cid okasi sve*
vṛṣā samatsu dāsasya nāma cit ||

[4]) Sonnenfinsternisse S. 9: „hat doch der Stierstarke in den Schlachten sogar im eigenen Hause dem Sūrya den Namen eines Dāsa zustande gebracht." Vergl. IV, 18, 3 (S. 517 A. 1). Gehört hierher auch IV, 28, 2?
tvā yujā ni khidat sūryasya
indraç cakraṃ sahasā sadya indo |
„mit dir verbündet, o Indu, spaltete (?) Indra mit Gewalt der Sonne Rad." Vergleiche dazu X, 138, 6:
māsāṃ vidhānam adadhā adhi dyavi
tvayā vibhinnaṃ bharati pradhiṃ pitā |
„den Ordner der Monate (Mond) setzest du (o Indra) an den Himmel; der Vater (Sonne) trägt die von dir gespaltene Scheibe."

[5]) Lubbock, Origin of Civ.[5] 319: ‚In hot countries the sun is generally regarded as an evil, and in cold as a beneficent, being. 340 — a Northern people is apt to look on the sun as a beneficent deity, while to a tropical race it would suggest drought and destruction.'

ātharvaṇāyāçvinā dadhīce
açvyaṃ çiraḥ praty airayatam |
sa vāṃ madhu pra vocad ṛtāyan
tvāṣṭraṃ yad dasrāv apikakṣyaṃ vām ||

„dem Sohn Atharvans, Dadhyañc, setztet ihr, o A., wider das Pferdehaupt an. Der Fromme verkündete euch des Tvaṣṭṛ Honig, der, o Wundertäter, selbst euch verborgen war." Oefter als von Tvaṣṭṛ's Madhu wird von seinem Besitz an Rindern gesprochen, die im Gewahrsam seines Sohnes sind. Indra rühmt sich X, 49, 10, dass er besser als Tvaṣṭṛ verstanden habe das Amṛta in den Kühen zu bewahren;[1]) Trita schlägt von Indra geheissen den Sohn Tvaṣṭṛ's und treibt seine Kühe heraus. X, 8, 8:[2])

sa pitryāṇy āyudhāni vidvān
indreṣita āptyo abhy ayudhyat |
triçīrṣāṇaṃ saptaraçmiṃ jaghanvān
tvāṣṭrasya cin niḥ sasṛje trito gāḥ ||
9. *bhūrīd indra udinakṣantam ojaḥ*
avābhinat satpatir manyamānam |
tvāṣṭrasya cid viçvarūpasya gonām
ācakrāṇas trīṇi çīrṣā parā vark ||

„Es griff ihn Trita Āptya, der Waffen seines Vaters kundig, auf Indras Geheiss an. Es erschlug Trita den dreiköpfigen, siebenstrahligen und liess des Tvaṣṭṛsohnes Rinder heraus. Indra schlug den, der grosse Kraft sich beimass,

---

1) *ahaṃ tad āsu dhārayaṃ yad āsu na*
devaç cana tvaṣṭādhārayad ruçat |
spārhaṃ gavām ūdhaḥsu vakṣaṇāsv ā
madhor madhu çvātryaṃ somam āçiram ||

„ich bewahrte in ihnen, was kein Gott, selbst Tvaṣṭṛ nicht, bewahrte, das Strahlende; die begehrte (Milch) der Rinder in den Eutern, in den Zitzen, die süsser als Honig (?), den schmackhaften Soma, die Āçir."

2) Siehe auch II, 11, 19.

herab, der wahre Fürst den, der dafür sich hielt.[1]) Er brachte an sich Viçvarūpas, des Tvaṣṭṛsohnes Rinder, und riss seine drei Schädel ab.“ Darum heisst X, 76, 3 der Tvaṣṭṛsohn *goarṇas* und *açvanirṇij*, ‚rinderreich‘ und ‚rossegeschmückt‘, und merkwürdigerweise ist gesagt, dass auf ihn ‚die Opfer sich stützten‘.[2]) *go*, *madhu*, *soma* sind verwandte Begriffe, Bezeichnungen des Ambrosia.

Eine unanfechtbare Stelle des ṚV. beantwortet die Frage, wo denn Tvaṣṭṛ's Rinder sich befinden, in unerwarteter Weise. I, 84, 15 nämlich heisst es:

atrāha gor amanvata
nāma tvaṣṭur apīcyam /
itthā candramaso gṛhe //

„in des Mondes Haus fürwahr, da kannte man den geheimen Namen der Kuh des Tvaṣṭṛ.“ Hieraus wird man folgern, dass das Haus des Mondes, in dem man die Rinder Tvaṣṭṛ's kennt und sein diese Rinder verwahrender Sohn Viçvarūpa mythologisch dasselbe sind.

4) Als Tvaṣṭṛ's Schwiegersohn wird Vāyu angesehen. VIII, 26, 21:

tava vāyav ṛtaspate
tvaṣṭur jāmātar adbhuta /
avāṅsy ā vṛṇīmahe //

---

[1]) So Ludwig.

[2]) *goarṇasi tvāṣṭre açvanirṇiji*
prem adhvareṣv adhvarāṅ açiçrayuḥ /

Vielleicht ist auch III, 7, 4 (wo PW. *tvāṣṭra* als Zeugungskraft erklärt) hier anzuschliessen.

mahi tvāṣṭram ūrjayantīr ajuryaṃ
stabhūyamānaṃ vahato vahanti /
vy aṅgebhir didyutānaḥ sadhastha
ekām iva rodasī ā viveça //

‚es führen fort die Ströme, gewaltig wachsend, den sich stemmenden Sohn des Tvaṣṭṛ den jugendlichen‘, doch ist der Vers nicht sehr klar. Es könnte auch *madhu* zu ergänzen sein.

22. *tvaṣṭur jāmataraṃ vayam*
īçānaṃ rāya īmahe /
sutāvanto vāyuṃ — //

„deine Hilfe flehen wir an, o Vāyu, Herr des Ṛta, Tvaṣṭṛ's Schwiegersohn, du wunderbarer. Wir beten zu T.'s Schwiegersohn, dem Herrn des Reichtums; mit Soma versehen zu Vāyu —."[1] Es ist nirgends gesagt, wer die Gemahlin Vāyus ist; aber wir wissen aus V, 52, 16 und 60, 5, dass der mit Vāyu sich nah berührende Rudra der Vater, die Pṛçni die Mutter der Rudras oder Maruts ist. Wir dürfen daher annehmen, dass die Pṛçni oder Go die Gattin Vāyus ist; denn den beiden nicht sehr verschiedenen Göttern Rudra-Vāyu gebühren wesensverwandte Frauen: *yām diçaṃ vāyur eti tāṃ diçaṃ vṛṣṭir anveti* sagt eine schon angeführte Stelle des Çatapatha Brāhmaṇa. Mit dieser Folgerung stimmt die an mehreren Stellen zum Ausdruck gekommene Anschauung überein, dass der Windgott das Amṛta hüte (S. 436, Anm. 2). Die Pṛçni oder Go (als Gemahlin Parjanyas auch Vaçā genannt) ist aber, wie sich S. 469 ergab, die Tochter Sūryas und so werden wir auch auf diesem Wege zu der Annahme, dass Tvaṣṭṛ ein Sonnengott ist, geführt.[2])

5) Wir haben früher gesehen, dass Indu die Waffen seines ,unfreundlichen' Vaters stiehlt. Nun hat Bṛhaspati sein Beil,[3]) Indra seinen Donnerkeil von Tvaṣṭṛ,[4]) der an

---

[1]) Vāyu und Tvaṣṭṛ stehen auch ṚV. X, 65, 10; AV. III, 20, 10; VI, 141, 1; IX, 4, 10 neben einander. Maitr. Saṃh. III. 6, 9 (73, 6) ist Vāyu der gopā, T. der adhipati, Pūṣan der pratigrahītṛ.

[2]) Von einer Verwertung der Verse X, 17, 1. 2 sehe ich aus früher besprochenen Gründen ab.

[3]) Siehe S. 410.

[4]) I, 32, 2:
tvaṣṭāsmai vajraṃ svaryaṃ tatakṣa /
I, 85, 9: *tvaṣṭā yad vajraṃ sukṛtaṃ hiraṇyayam*
sahasrabhṛṣṭiṃ svapā avartayat /
dhatta indro nary apāṅsi —
I, 52, 7; V, 31, 4; VI, 17, 10; X, 48, 3. Siehe auch z. B. MS. II, 4, 3

andern Stellen von Indra wider bekämpft wird. Wir könnten auch hieraus vermuten, dass der im Besitz des Donnerkeils, der Axt, der Waffen befindliche Tvaṣṭṛ eine Personifikation des Sonnengottes ist. Wichtiger als dieses Argument ist das folgende.

b) Tvaṣṭṛ und Bṛhaspati, Agni.

Tvaṣṭṛ hat nicht nur Töchter, sondern auch einen Sohn. Wir begegneten bei der Darstellung Bṛhaspatis einem Verse, II, 23, 17, der Tvaṣṭṛ dessen Vater nennt.

viçvebhyo hi tvā bhuvanebhyas pari
tvaṣṭājanat sāmnaḥsāmnaḥ kaviḥ |

Von einem Sohn Tvaṣṭṛ's wird noch an andern Stellen gesprochen; die wichtigste ist I, 95, 2:

daçemaṃ tvaṣṭur janayanta garbham
atandrāso yuvatayo vibhṛtram |
tigmānīkaṃ svayaçasaṃ janeṣu
virocamānaṃ pari ṣīṃ nayanti ||

„zehn unermüdliche Jungfrauen erzeugten dies Kind des Tvaṣṭṛ, das vielfach verteilte (?); sie führen das strahlende, prachtvolle, dessen Antlitz scharf ist, herum unter den Menschen." Danach ist Agni Tvaṣṭṛ's Kind. Der Vers befindet sich inmitten einer Hymne, von der uns einzelne Strophen mehrfach beschäftigt haben, weil sie sich auf den Mond beziehen.[1] Ihr erster Vers spricht allerdings von Mond und Sonne als zwei Formen desselben Agni, v. 3. 4 aber ausschliesslich von dem Mond. Insbesondere lehrt v. 5 den Charakter dieses Tvaṣṭṛsohnes erkennen:

(40, 13): *sa vā imāḥ sarvāḥ srotyāḥ paryaçayat tasmād vā indro 'bibhet tasmād u tvaṣṭābibhet* | *tasyendraḥ prattim aicchat tam asmai prāyacchat tasmai tvaṣṭā vajram asiñcat* — Tvaṣṭṛ gibt Indra auch seine Kraft (çuṣma, indriya) VS. XX, 44; XXVIII, 9d; MS. III, 11, 1 (140, 12).

[1]) I, 95, 1. 7 S. 331; v. 3. S. 393, Anm. 3; v. 4 S. 335. S. auch S. 371.

āviṣṭyo vardhate cārur āsu
jihmānām ūrdhvaḥ svayaçā upasthe |
ubhe tvaṣṭur bibhyatur jāyamānāt
pratīcī siṅhaṃ prati joṣayete ||

„offenkundig wächst der liebe in diesen (Wassern) heran, sich aufrichtend voll Pracht im Schoosse der liegenden. Beide (Himmel und Erde) fürchteten sich vor dem erstehenden (Sohne) Tvaṣṭṛ's; sie kosen den Löwen jetzt ihm zugewandt.“ Die beiden ersten Pādas wurden S. 371 zum Vergleich mit ṚV. II, 35, 9 angeführt; es ist augenscheinlich, dass „der im Schoosse der liegenden sich aufrichtende“ Agni, der in den Wassern wächst, kein anderer Gott ist als der ‚*yuvā kavir goṣu*‘, ‚*apsu drapso vāvṛdhānaḥ*‘, ‚das eine Auge, welches die Flüsse wachsen machen‘,[1]) d. h. der junge zunehmende Mond, auch Apāṃ napāt genannt. Also ist Tvaṣṭṛ's Sohn der Mond.

Wie II, 35, 11 die Jungfrauen Apāṃ napāt entzünden,[2]) so erzeugen Agni die Töchter Tvaṣṭṛ's an unsrer Stelle.

Tvaṣṭṛ wird noch mehrere Male der Vater Agnis genannt.[3]) Der wichtigste von diesen Versen scheint mir X, 2, 7 zu sein, weil in dieser Hymne widerholt Worte gebraucht werden, die die Mondnatur dieses Agni erweisen,[4]) also den aus I, 95, 2. 5 gezogenen Schluss bestätigen.

---

[1]) S. 363, Anm. 2.

[2]) S. 371, Anm. 1 und dazu 333, Anm. 2.

[3]) X, 46, 9; 2, 7; an der ersten Stelle stehen neben Tvaṣṭṛ Himmel und Erde, Āpas, Mātariçvan, an der zweiten Himmel und Erde, Āpas. Ausser Acht kann II, 1 bleiben, wo Agni mit Tvaṣṭṛ wie mit andern Göttern der Reihe nach identificirt wird.

[4]) v. 1: *ṛtūṅr ṛtupate yajeha.* 3. *sed u hotā so adhvarān sa ṛtūn kalpayāti* (cf. X, 85, 18: *ṛtūṅr anyo vidadhaj jāyate punaḥ*). 5. *devāṅ ṛtuço yajāti.* 6. *viçveṣāṃ hy adhvarāṇām anīkaṃ citraṃ ketuṃ janitā tvā jajāna* (cf. IX, 86, 7 *yajñasya ketuḥ* S. 402, A. 1 u. s. w.); 7. *panthām anu pravidvān pitṛyāṇam agne — samidhāno vibhāhi. |*

Noch einmal wird ein Sohn Tvaṣṭṛ's erwähnt, Vāj. Saṃh. XXIX, 9 (TS. V, 1, 11[1]):

tvaṣṭā vīraṃ devakāmaṃ jajāna
tvaṣṭur arvā jāyata āçur açvaḥ |
tvaṣṭedaṃ viçvaṃ bhuvanaṃ jajāna
bahoḥ kartāram iha yakṣi hotaḥ ||

„T. schuf den gottesfürchtigen Mann, von Tvaṣṭṛ wird der Renner geschaffen, das rasche Ross. T. schuf diese ganze Welt; den Bildner von vielem verehre hier, o Hotṛ." Man würde nach Analogie von III, 4, 9[1]) denken, dass hier das Geschenk eines frommen Sohnes gepriesen wird. Indes ist dies nicht ohne Schwierigkeit, weil der Parallelismus von *vīra*, *açva*, *bhuvana* auf etwas mehr typisches hinweist. Tvaṣṭṛ schirrt selbst seine beiden Rosse an,[2]) er gibt dem Pferde Schnelligkeit;[3]) er ist also der Schöpfer des Rosses. So ist er auch der Vater des typischen *vīra devakāma*, der die Götter verehrt, des frommen vorbildlichen Hotṛ; er ist der Vater Bṛhaspatis, des Mondagni.

Diese Deutung empfängt eine Bestätigung durch einen verwandten Ṛgvedavers II, 3, 9:

piçaṅgarūpaḥ subharo vayodhāḥ
çruṣṭī vīro jāyate devakāmaḥ |
prajāṃ tvaṣṭā vi ṣyatu nābhim asme
athā devānām apy etu pāthaḥ ||

In ihm stehen zwei Worte, die ein göttliches, nicht menschliches Wesen verraten: *piçaṅgarūpa* und *vayodhā*, jenes vor-

---

[1]) *tan nas turīpam adha poṣayitnu*
deva tvaṣṭar vi rarāṇaḥ syasva |
yato vīraḥ karmaṇyaḥ sudakṣo
yuktagrāvā jāyate devakāmaḥ. ||

[2]) ṚV. VI, 47, 19 *yujāno haritā rathe bhūri tvaṣṭeha rājati:* Ludwig und Ehni erklären diese beiden Rosse als Sonne und Mond. I, 162, 19: *ekas tvaṣṭur açvasyā viçastā.*

[3]) AV. VI, 92, 1.

zugsweise die Farbe der Lichtgötter andeutend, dieses im Singular fast ausschliesslich[1]) von Göttern, wie Indra, Soma, Tvaṣṭṛ, Agni gebraucht;[2]) also wird es auch hier trotz des Präsens keinen gewöhnlichen, sondern den goldfarbigen Sohn Tvaṣṭṛ's, d. i. Agni bedeuten.[3]) Mit dieser Erklärung bleiben wir im Rahmen dessen, was sich aus den anderen Versen ergeben hat: Tvaṣṭṛ's Sohn ist der Mond, der bald als Agni, bald als Bṛhaspati oder *vīra devakāma* bezeichnet wird. Erinnern wir uns nun, dass in einem Teil des ṚV. Sonne und Mond als Vater betrachtet werden, schliessen wir vom Sohn auf den Vater, so kommen wir auch auf diesem ganz verschiedenen Wege zu dem Resultat, dass Tvaṣṭṛ ein Name des Sonnengottes ist. Dieses Ergebnis bestätigt also eine Ansicht, welche A. Kuhn auf Grund der Bezeichnung Tvaṣṭṛ's als Savitṛ (III, 55, 19) vor vielen Jahren ausgesprochen,[4]) nachher aber, wie es scheint, wider aufgegeben hat.[5])

Zur Sicherung der dargebotenen Erklärung trägt nicht unerheblich bei, dass in späteren Texten und bei Lexikographen Tvaṣṭṛ noch als ein Name der Sonne bekannt ist. Zu den im PW. verzeichneten Stellen füge ich aus dem Comm. zu Taitt. Br. I, 5, 8 (S. 234, Z. 10) hinzu.

c) Tvaṣṭṛ und die Frauen.

In der einen der S. 516 angeführten Stellen, I, 161, 4, ist gesagt, dass Tvaṣṭṛ sich voll Neid über das Wunderwerk

[1]) Ausser I, 73, 1; VI, 6, 7, wo *v.* ein Beiname des Reichtums ist.

[2]) In den ersten beiden Pādas von AV. IX, 4, 22 (S. 358, Anm. 2): *piçaṅgarūpo nabhaso vayodhā aindraḥ çuṣmo viçvarūpo na āgan* tritt dies sehr deutlich hervor.

[3]) cf. IX, 101, 15, wo Soma *vīra dakṣasādhana* heisst.

[4]) KZ. I, 448.

[5]) Myth. Stud. I, 109: ‚Ueberhaupt werden Tvaṣṭar, Savitar, Bhaga, Prajāpati nur verschiedene Namen für den einen in Wolken und Sonnenstrahlen seine Schöpferkraft offenbarenden Himmelsgott sein.'

der Ṛbhus unter die Frauen verstecke: *ād it tvaṣṭā gnāsv antar ny ānaje.*[1]) Es ist nicht das einzige Mal, dass Tvaṣṭṛ im ṚV. mit ihnen zusammen erwähnt wird.[2]) Wir finden eine ganze Reihe von Stellen, aber in keiner eine ausreichende Erklärung des Wesens dieser Frauen, selbst an der ausführlichsten, Maitr. Saṃh. IV, 14, 9, nicht. Mehrere Male sind sie ‚Götterfrauen' genannt; auch im Ritual des Neu- und Vollmondopfers folgt der Spende für Tvaṣṭṛ eine für die *devānāṃ patnyaḥ*; das sind, wie aus der Aufeinanderfolge in Maitr. Saṃh. IV, 13, 10 hervorgeht, Indrāṇī, Varuṇānī u. a., also reine Abstraktionen. Die Verbindung Tvaṣṭṛ's mit diesen Götterfrauen ist gewiss erst später und rührt von seiner Auffassung als Genius der Zeugungskraft her; ich glaube, dass Kuhn[3]) recht hat, wenn er als wirkliche Frauen Tvaṣṭṛ's die Wasser ansieht, die ja Mütter, Gattinnen, Gebärerinnen u. s. w. heissen. Sonne und Wasser sind nicht selten verbunden;[4]) die Aeusserung Maitr. Saṃh. IV, 12, 5

---

[1]) TS. VI, 5, 8, 4: *devā vai tvaṣṭāram ajighāṅsan sa patnīḥ prāpadyata taṃ na prati prāyacchan.* Die Sage ist hier schon umgeformt.

[2]) I, 22, 9: *agne patnīr ihā vaha devānām uçatīr upa tvaṣṭāraṃ somapītaye;* II, 1, 5; 31, 4: *tvaṣṭā gnābhiḥ sajoṣāḥ;* 36, 3: *t. devebhir janibhiḥ sumadgaṇaḥ;* VI, 50, 13: *tvaṣṭā devebhir janibhiḥ sajoṣāḥ*; VII, 34, 20: *ā yan naḥ patnīr gamanty acchā tvaṣṭā supāṇir dadhātu vīrān.* 22: *varūtrībhiḥ suçarano no astu tvaṣṭā sudatro* — 35, 6: *çaṃ nas tvaṣṭā gnābhiḥ;* X, 64, 10: *uta mātā bṛhaddivā çṛṇotu nas tvaṣṭā devebhir janibhiḥ* — 66, 3: *tvaṣṭā no gnābhir -jinvatu.* Maitr. Saṃh. II, 5, 5 (54, 14); IV, 14, 9 (228, 1 ff.) Çat. Br. I, 9, 2. 10. 11 etc.

[3]) KZ. I, 448.

[4]) ṚV. I, 23, 17:

amūr yā upa sūrye
yābhir vā sūryaḥ saha |

V, 45, 10: *ā sūryo aruhac chukram arṇaḥ —*
udnā na nāvam anayanta dhīrāḥ
āçṛṇvatīr āpo arvāg atiṣṭhan |

VII, 47, 4: *yāḥ sūryo raçmibhir ātatāna |*

(194, 3), *sūryo apo vigāhate*[1]) kann man als Synonymum für *tvaṣṭā gnāsv antar ny ānaje* ansehen.

Die Verbindung Tvaṣṭṛ's mit den Frauen wird so sehr als charakteristisch für den Gott angesehen, dass alle wesentlichen, auf die Frauen bezüglichen und zum Teil anstössigen Ceremonien vom Neṣṭṛ zu vollziehen sind,[2]) der dem Ritual des Tvaṣṭṛdienstes entstammt und ṚV. I, 15, 3 an Tvaṣṭṛ's Stelle genannt ist.[3]) Die merkwürdige Rolle, die dabei der Āgnīdhra spielt,[4]) vermag ich nicht zu deuten.

In der Verbindung Tvaṣṭṛ's mit den Frauen spricht sich der Gedanke aus, dass er ein Genius der Fruchtbarkeit sei. Er wird auch *turīpa*,[5]) *payasvant*,[6]) *bhūriretas*,[7]) *retodhā*,[8]) *suretas*,[9]) *sujaniman*[10]) genannt, verleiht den Menschen[11]) wie Tieren

[VIII, 72, 16: *adhukṣat pipyuṣīm isam ūrjaṃ saptapadīm ariḥ / sūryasya sapta raçmibhiḥ //*]
IV, 38, 10; Maitr. S. II, 4, 8 (46, 2): *agnir vā ito vṛṣṭim īṭṭe maruto 'mutaç cyāvayanti tāṃ sūryo raçmibhir varṣati.*

1) ṚV. V, 44, 7 heisst Sūrya *janivant.*

2) Z. B. Āp. XII, 5, 2. 3. 13. 14; XIII, 14, 11; 15, 1 ff.; Kāt. X, 6, 20 ff.; Çat. Br. IV, 4, 2, 17 ff. etc.

3) S. S. 262. ṚV. II, 5, 5 ist von Neṣṭṛ's Kühen gesprochen; das erinnert an Tvaṣṭṛ's Kühe.

4) Er muss eine Zeit lang im Schooss des Neṣṭṛ sitzen TS. VI, 5, 8, 6; Çat. Br. IV, 4, 2, 18 s. S. 261, Anm. 2. Nach einer andern Vorschrift Āp. XIII, 15, 1 soll er, wenn er es tut, entmannt werden. MS. I, 9, 4 (133, 4) wird Tvaṣṭṛ als Agnīdh bezeichnet; nach 9, 2 (132, 3) hat er eine Samidh.

5) Maitr. S. III, 11, 11 (158, 14). Çat. Br. XIII, 1, 8, 7.

6) AV. IX, 4, 3 (cf. v. 6).

7) Vāj. S. XX, 44; Maitr. S. III, 11, 1 (140, 13).

8) Maitr. S. IV, 13, 2 (201, 4).

9) Vāj. S. XXVIII, 32.

10) ṚV. X, 18, 6.

11) ṚV. I, 142, 10; Maitr. S. IV, 14, 9 (228, 12): *yonau reto dadhad asme nu tvaṣṭā.* AV. VI, 81, 3, in einer bei der Schwangerschaft gebrauchten Hymne, wird auch er angerufen. Er schafft AV. VI, 78, 3 die Frau und ihren Gatten und gibt wie ṚV. X, 18, 6 langes Leben. X, 17, 1. 2 erscheint er selbst als Brautvater. AV. XIV, 1, 53 ordnet er das Gewand.

Zeugungskraft und ist der Bildner ihrer mannigfachen Gestalten: ṚV. I, 188, 9:

tvaṣṭā rūpāṇi hi prabhuḥ
paçūn viçvānt samānaje |

‚Tvaṣṭṛ, der mächtige, hat ja die Gestalten, die Tiere alle geschaffen.‘

III, 55, 19:

devas tvaṣṭā savitā[1] *viçvarūpaḥ*[2]
puposa prajāḥ purudhā jajāna |

X, 110, 9:

ya ime dyāvāpṛthivī janitrī
rūpair apiṅçad bhuvanāni viçvā |
tam adya hotar iṣito yajīyān
devaṃ tvaṣṭāram iha yakṣi vidvān ||

X, 184, 1:

tvaṣṭā rūpāṇi piṅçatu[3] |

Der Gott, der alle Wesen schafft und die Welt mit ihnen bevölkert, hat darauf Anspruch, der *apasām apastama*, ‚der geschickteste unter den geschickten‘, also ein Werkmeister der Götter zu werden. Darum heisst er *sukṛt*, *su-*

---

[1]) Ebenso steht IX, 81, 4 *(tvaṣṭā savitā);* X, 10, 5 *(devas tvaṣṭā savitā viçvarūpaḥ)* tvaṣṭā neben savitā. Es ist bei der bisweilen appellativischen Geltung von savitṛ schwer zu erkennen, ob savitṛ hier nur „Tvaṣṭṛ, den belebenden“ oder den Sonnengott selbst bezeichnet.

[2]) *viçvarūpa* heisst u. a. Savitṛ's Wagen, auch die Erde AV. XII, 1, 11; daher wird die vom PW. angesetzte Bedeutung ‚formenreich‘ richtig sein. Ausserdem heisst T. *pururūpa* MS. IV, 13, 2 (201, 4); Çat. Br. XIII, 1, 8, 7 (963).

[3]) cf. III, 4, 9; VII, 34, 20; VIII, 91 (102), 8; X, 10, 5 etc. AV. II, 26, 1; 29, 2; V, 25, 11; 26, 8; IX, 4, 6: *tvaṣṭā rūpāṇāṃ janitā paçūnām;* XI, 8, 18: *yadā tvaṣṭā vyatṛṇat pitā tvaṣṭur ya uttaraḥ* | *gṛhaṃ kṛtvā martyaṃ devāḥ puruṣam āviçan.* (Dies ist meines Wissens die einzige Stelle, in der von einem Vater Tvaṣṭṛ's gesprochen wird, der, wie ich meine, eine reine Abstraktion ist. AV. XI, 8, 8: *kutas tvaṣṭā samabha-*

pāṇi, sugabhasti, svapas;[1]) er schnitzt Indra den Donnerkeil, schärft Bṛhaspati die Axt und führt ṚV. VIII, 29, 3 — so wie in der späteren Litteratur[2]) — ein Beil.[3]) So wie dieser Charakterzug sind auch alle weiter an ihm gerühmten der Ausfluss seiner Eigenschaft als Sonnengott; z. B. wenn er *āçuheman, aciṣṭu*[4]) heisst, der Vater des Rosses ist und in seine Füsse Schnelligkeit gibt,[5]) mit seinen Weibern den Wagen Geschwindigkeit verleiht.[6]) Als Ahnherr aller Geschöpfe heisst er *agriya*,[7]) *agrajā, puroyāvan*,[8]) *agreyā-*

---

vat | tvaṣṭā ha jajñe tvaṣṭur kann zeigen, wie man zu ihr gelangte). XII, 3, 33; Vāj. S. XXIX, 9; XXXI, 17; Maitr. S. IV, 14, 9 (228, 4); Çat. Br, V, 4, 5, 2; XIII, 1, 8, 7 (963): *tvaṣṭā vai paçūnāṃ mithunānāṃ rūpakṛt;* Kauç. S. 124, 1: *t. rūpāṇi bahudhā vikurvan* u. s. w. Tvaṣṭṛ berührt sich auf diese Weise eng mit einem andern Sonnengott, dem Hirten Pūṣan, von dem die Yajuslitteratur sagt, dass er *paçūnāṃ prajanayitā* sei (z. B. Maitr. S. IV, 3, 7 S. 46, 5 ff.). Weitere sehr zahlreiche Beispiele findet man im PW. Als Tvaṣṭṛ gehörende Tiere werden *lomasakthau* genannt. Maitr. S. III, 13, 2 (168, 12); Vāj. S. XXIV, 1; Çat. Br. XIII, 2, 2, 8; Vāj. Saṃh. XXIV, 24; Maitr. S. III, 14, 5: *kaulīka;* 10: *uṣṭra;* 12: *kalaviñkaḥ puṣkarasādo lohitāhis* (T. S. V, 5, 14; Vāj. S. XXIV, 28 etc.) Siehe noch MS. II, 6, 13 S. 72, 12); TS. II, 1, 8, 3 u. s. w. Der Schöpfer der Menschen und Tiere verleiht durch diese Gaben, Reichtum, wie schliesslich jeder Gott. Es ist nicht nötig, dafür besondere Stellen anzuführen.

1) ṚV. I, 85, 9; III, 54, 12; VI, 49, 9; VII, 34, 20.

2) Siehe PW. Hariv. 12146.

3) Auch in AV. XII, 3, 33: *tvaṣṭreva rūpaṃ sukṛtaṃ svadhityā* ist tvaṣṭṛ wol Nom. pr., nicht Appellativ.

4) II, 1, 5 resp. Vāj. S. XX, 44; MS. IV, 13, 2 (201, 4) etc. Ausser dem Pferde eignet ihm das Schaf. Maitr. S. II, 7, 17 (102, 6). TS. IV, 2, 10, 9 etc. *tvaṣṭur varūtrīṃ varuṇasya nābhim aviṃ jajñānāṃ rajasaḥ parasmāt.* Er schickt mit dem Opferross einen Bock zum Himmel ṚV. I, 162, 3.

5) Vāj. S. XXIX, 9; AV. VI, 92, 1.

6) ṚV. II, 31, 4.

7) ṚV. I, 13, 10; AV. XI, 6, 3.

8) ṚV. IX, 5, 9: *tvaṣṭāram agrajāṃ gopām*
puroyāvānam ā huve |

van.[1]) Dass er zum Ort der Götter geht (ṚV. II, 1, 9), zwischen Himmel und Erde wandelt,[2]) oder vereinzelt um seines Wissens willen von Indra gepriesen wird,[3]) sind nebensächliche Züge, deren Erklärung von jedem Standpunkt aus erreichbar ist und uns nicht weiter zu beschäftigen braucht.

Wer die beiden Töchter Tvaṣṭṛ's in den beiden dunklen Versen ṚV. X, 17, 1. 2 sind, ist nach meiner Ansicht nicht sicher zu ergründen. Meine eigene Meinung habe ich S. 503 ausgesprochen, ohne ihr einen andern Wert als den einer Vermutung beizulegen. An einer Stelle des Pañcav. Brāhm. XII, 5, 19 ist von mehreren Töchtern Tvaṣṭṛ's gesprochen, welche Indra einschläfern; auch hier lässt sich nur raten, wer diese Töchter sind; ich würde sie für die Sterne halten.[4]) Was Tvaṣṭṛ's Vereinigung mit den Aṅgiras ṚV. X, 70, 9; I, 186, 6 und vielleicht auch VI, 47, 19 mit den Sūris bedeutet, ist dunkel. Dagegen lässt ein Punkt sich zu grösserer Klarheit bringen, nämlich Tvaṣṭṛ's Verhältnis zu Viçvarūpa, der neben Agni, Bṛhaspati, vīra devakāma ebenfalls als sein Sohn erscheint.

---

indur indro vṛṣā hariḥ
pavamānaḥ prajāpatiḥ ||

Pāda *cd* sehen aus wie ein Bruchstück eines Wörterbuchs (Synonyma für Agni).

[1]) MS. IV, 14, 9 (228, 5).

[2]) MS. IV, 14, 9 (228, 6).

[3]) IV, 42, 3: *tvaṣṭeva viçvā bhuvanāni vidvān.* Warum er Ait. Br. II, 4, 13 mit Vāc identificirt wird, weiss ich nicht; (*vāg vai tvaṣṭā* / *vāg ghīdaṃ sarvaṃ taṣṭīva*).

[4]) Es ist möglich, dass ṚV. V, 42, 13 sich auf einen Incest Tvaṣṭṛ's (der übrigens nicht genannt ist) mit seiner Tochter bezieht, wie Ehni glaubt. Aber ich kann mit diesen Trümmern eines uns unvollständig überlieferten Mythus nichts anfangen.

d) Viçvarūpa.

Wenn man den vedischen Quellen nachgeht, dann könnte es scheinen, als ob die vedische Mythologie in Viçvarūpa das Bild eines ungeratenen Sohnes als Gegenstück zu dem vīra devakāma habe schaffen wollen; denn Viçvarūpa ist deutlich ein feindlicher Genius, aus dessen Gewahrsam die Rinder von Indra befreit werden.

Die Sage von Tvaṣṭṛ und Viçvarūpa ist ein beliebtes Thema der späteren Vedalitteratur. An Stelle vieler Beispiele möge abgekürzt die Erzählung hier folgen, die das Çat. Br. I, 6, 3, 1 ff. gibt: „Tvaṣṭṛ hatte einen Sohn mit drei Köpfen und sechs Augen. Dieser hatte drei Mäuler. Weil er derartig gestaltet war, war sein Name ‚Allgestalt‘ (viçvarūpa). Ein Mund diente ihm zum Somatrinken, einer zum Surātrinken, einer für die übrige Nahrung. Indra hasste ihn und schlug seine Köpfe ab. Aus dem, womit er Soma trank, entstand das Haselhuhn; deshalb ist das rotbraun; denn König Soma ist rotbraun. Aus dem, womit er Surā trank, entstand ein Sperling. Daher spricht dieser wie ein bethörter; denn wie ein bethörter spricht der, der Surā getrunken hat. Aus dem, welcher ihm für die übrige Nahrung diente, entstand ein Rebhuhn. Darum ist dies ganz verschiedenfarbig. — Tvaṣṭṛ war zornig. Hat er denn wirklich meinen Sohn erschlagen? Er brachte Soma ohne Indra herbei. So wie dieser Soma (ohne Indra) gepresst war, blieb er ohne Indra.“ Das Brāhmaṇa fährt fort zu erzählen, wie Indra sich mit Gewalt Somas bemächtigt und zur Strafe dafür den Soma von sich gibt.[1]) Im ṚV. bezeichnet Tvāṣṭra dreimal den Sohn Tvaṣṭṛ's. Zu den beiden angeführten

[1]) Dieselbe Erzählung kehrt V, 5, 4, 2; Taitt. S. II, 4, 12, 1 wider. Vgl. noch Ç. Br. I, 2, 3, 2; XII, 7, 1, 1; 8, 3, 1; XIV, 5, 5, 22; Maitr. S. II, 4, 1, 1 ff. Mehr Litteraturnachweise findet man im PW. s. v. tvāṣṭra.

Stellen X, 8, 8 und 76, 3 ist noch der exegetisch nicht klare Vers II, 11, 19 hinzuzufügen.[1]) Wenn wir die Worte prüfen, mit denen in diesen Versen der Sohn Tvaṣṭṛ's geschildert ist, so zeigt sich nichts, was ihm einen dämonenartigen Charakter verliehe, wenn wir eben von seiner allgemeinen Eigenschaft die Rinder gefangen zu halten absehen. Er wird X, 8, 8 als *triçīrṣan saptaraçmi* beschrieben; das letztere, vom PW. als ‚etwa siebenzüngig' gedeutet, ist sonst ein Beiwort Agnis, Bṛhaspatis, Indras und Kālas, also fast von lauter Lichtgöttern und nicht von Dämonen. Ebenso hat ‚dreiköpfig' an sich keinen feindlichen Sinn, denn I, 146, 1 heisst Agni selbst *trimūrdhan;* die verächtliche Nebenbedeutung könnte nur in der Wahl des Wortes *çīrṣan* liegen. Doch erhebt selbst hiergegen Maitr. Saṃh. IV, 13, 8 (S. 210, 13) Einspruch, wo Gott Narāçaṅsa genau dieselben Epitheta führt, die an der genannten Çatapathastelle dem Sohne Tvaṣṭṛ's zukommen, *triçīrṣan* und *ṣadakṣa.*[2]) Hierzu tritt ein weiteres Moment. ṚV. X, 76, 3 (S. 520) hiess es, dass man *goarṇasi tvāṣṭre açvanirṇiji* die Opfer stützte. Auch das passt wol auf ein Wesen ursprünglich göttlichen, aber nicht dämonischen Geschlechts. Wir haben früher die Worte gefunden *yame adhvaro adhi me niviṣṭaḥ,*[3]) Soma ist *yajñasya ātmā, ketuḥ, jyotiḥ;*[4]) wir müssen erwarten, dass der Sohn Tvaṣṭṛ's ursprünglich ein Lichtgott gewesen ist und erst eine Metamorphose zu einem Dämon durchgemacht hat. Es fällt auf, wenn Taitt. Saṃh. II, 5, 1, 1 ff. erzählt wird, dass dieser Viçvarūpa der Purohita der Götter war[5])

---

[1]) *asmabhyaṃ tat tvāṣṭraṃ viçvarūpam*
arandhayaḥ sākhyasya tritāya |

[2]) *devo narāçaṅsas triçīrṣā ṣaḍakṣaḥ* | *çatam id enaṃ çitipṛṣṭhā ādadhati.* |

[3]) S. 489. 500.

[4]) S. 402, Anm. 1.

[5]) *viçvarūpo vai tvāṣṭraḥ purohito devānām āsīt svasrīyo 'surāṇām.*

und Indra durch seine Tödtung sich eines Brahmanenmordes schuldig macht; denn hier schimmert die Lichtnatur des Gottes durch.

Wir finden also eine Reihe von Zeichen, die mit dem früheren aus I, 84, 15 und X, 8, 8 gewonnenen Resultat übereinstimmen, dass der Sohn des Tvaṣṭṛ und der Mond dasselbe ist. Darum war Bergaigne fast auf dem rechten Wege, als er II, 329 sagte: Ce fils de Tvaṣṭṛ paraît représenter aussi le Soma, mais un Soma prenant, comme il arrive souvent aux formes cachées, soit du breuvage, soit du feu, un caractère démoniaque.[1])

Es ist schwer den richtigen Standpunkt zu gewinnen, von dem aus sich die Dämonisirung des Mondes verstehen lässt; aber es muss betont werden, dass die Brāhmaṇaartige Litteratur diese Anschauung in einem Umfange zur Geltung bringt, die den Gedanken, dass es sich hier um eine blosse Spielerei der Autoren handele, ausschliesst. Zunächst ist festzustellen, dass kein geringerer als Yāska zu ṚV. I, 105, 18[2]) den Mond als einen Vṛka erklärt.[3]) Ferner sagt das Çat. Br. I, 6, 3, 17: *taṃ (vṛtraṃ) dvedhā anvabhinat tasya yat saumyaṃ nyaktam āsa taṃ candramasaṃ cakārātha yad asyāsuryam āsa tenemāḥ prajā udareṇāvidhyat.* I, 6, 4, 12: *vārtraghnaṃ vai paurṇamāsam indro hy etena vṛtram ahann,*

---

[1]) Siehe auch III, 63, note 1.

[2])
aruṇo mā sakṛd vṛkaḥ
pathā yantaṃ dadarça hi |
uj jihīte nicāyyā
taṣṭeva pṛṣṭyāmayī — ||

[3]) Er liest V, 20: *mā sakṛd vṛkaç candramā bhavati vivṛtajyotiṣko vā vikṛtajyotiṣko vā vikrāntajyotiṣko vā;* Sāy. und die modernen Erklärer dagegen schreiben *mā sakṛt* (cf. Nir. III, S. 101 a. E.). Während man bei Yāskas Erklärung nicht sieht, welches das zu *pathā yantam* gehörende Subst. sein soll, macht bei der Trennung *mā sakṛt* das letztere der beiden Worte Schwierigkeiten. Sie werden erhöht durch den Wortlaut der andern Vershälfte, für die ich keine befriedigende Deutung kenne oder vorzuschlagen weiss.

athaitad eva vṛtrahatyaṃ yad āmāvāsyam / vṛtraṃ hy asmā etaj jaghnuṣa āpyāyanam akurvan. I, 6, 4, 18 (64): *tad vā eṣa evendro ya eṣa tapaty athaiṣa eva vṛtro yac candramā so 'syaiṣa bhrātṛvyajanmeva* etc. IV, 1, 4, 8 (349): *vṛtro vai somo āsīt taṃ yatra devā aghnaṅs taṃ mitram abruvaṅs tvam api haṅsīti sa na cakame* etc.[1]) 2, 5, 15 (365): *devo vai somo divi hi somo vṛtro vai soma āsīt tasyaitac charīraṃ yad girayo yad açmānas* etc. 4, 3, 4: *vṛtro vai soma āsīt taṃ yatra devā aghnaṅs tasya mūrdhodvavarta sa droṇakalaço 'bhavat.* Der scholiastisch weiter ausgebeutete Grundgedanke dieser Aeusserungen ‚Vṛtra war der Mond' darf, wie ich meine, nicht übersehen werden, wie schwer auch seine Deutung wird. Denn er zeigt die Mannigfaltigkeit der sich an den Mond knüpfenden Sagen und die Verschiedenartigkeit der Mythenkreise, die von der Deutungslust der Brāhmaṇazeiten in einander verwebt worden sind. Das Çatapatha Br. steht mit jenem Satz nicht allein; auch anderwärts finde ich verwandte Worte z. B. Maitr. S. III, 7, 8 (87, 17): *vārtraghnam vā etat somo vai vṛtraḥ pūrvedyur vā indro vṛtram ahan pūrvedyur vāvainam etat sṛtvāthāparedyur abhiṣuṇoti.* 8, 2 (93, 14): *ghṛtaṃ vai devā vajraṃ kṛtvā somam aghnan — avadhiṣur vā etat somaṃ.*[2]) Es existirte also, so wage ich zu vermuten, ein Sagenkreis, der im Mond nicht den freundlichen Gott sah, der die Wasser strömen lässt, nicht den yuvānaṃ kavim, vṛṣabhaṃ goṣu, sondern den sie einschliessenden Dämon Viçvarūpa, den Sohn des Tvaṣṭṛ, durch dessen Tödtung Indra die Wasser befreit. Im ṚV. tritt diese Erzählung nur erst vereinzelt hervor; in der Brāhmaṇazeit hat sie an Beliebtheit gewonnen.

---

[1]) TS. VI, 4, 8, 1 ff. Der Satz ‚Soma war Vṛtra' steht hier nicht.

[2]) Dazu vergleiche man noch Çat. Br. V, 2, 3, 7 (439): *tasya (agnīṣomīyasya puroḍāçasya) utsṛṣṭo gaur dakṣiṇotsarjaṃ vā amuṃ candramasaṃ ghnanti / paurṇamāsenāha ghnanty āmāvāsyenotsṛjanti.*

Mit den hier behandelten Namen ist der Kreis der Dualgottheiten, die Sonne und Mond bedeuten, nicht geschlossen. Verschiedene Zeiten und Stämme haben in dem weiten Sammelbecken des ṚV. die Reste ihrer Glaubenswelt hinterlassen. Wir dürfen erwarten, dass die beiden wichtigsten Gestirne ihr Denken am meisten beschäftigt haben. Wsew. Miller hat wie Yāska das alte Götterpaar der Açvins als Sonne und Mond gedeutet und ich glaube trotz Zimmers ablehnender Haltung mit Ludwig,[1]) dass diese Ansicht ungeachtet mancher Schwierigkeiten mehr Zutrauen als alle andern verdient. Mond und Sonne sind vielleicht noch in einer andern vielverkannten Dualgottheit enthalten, — in Varuṇa und Mitra. Ich bin zu einem festen Urteil über sie noch nicht gelangt; ich erwähne meine Vermutung nur, um zu rechtfertigen, warum die Gleichsetzung von Varuṇa und Soma, welche in den Liedern[2]) erkennbar ist wie im Ritual, hier nicht erörtert worden ist. Ich behalte diesen Punkt sowie die Besprechung der dunklen Gestalt Tritas einer späteren Untersuchung vor.

---

[1]) Ludwig III, 334; Zimmer, Archiv f. slav. Phil. II, 669 ff.
[2]) IX, 73, 3. 9; 77, 5; 95, 4; — VIII, 41, 8.

I. Verzeichnis wichtigerer Worte.

Avesta.

II. Namen- und Sachregister.

(Ergänzung zum Inhaltsverzeichnis).

III. Verzeichnis wichtigerer Stellen.

(Aufgenommen sind aus dem Sanskrit nur die des ṚV. und AV).

Ṛgveda.

I.

II.

III.

IX.

X.

Atharvaveda.

Avesta.

Verbesserungen und Zusätze:

S. 28, Z. 18 für *krīayte* lies *krīyate.*
S. 130, Z. 25 *ṛjīkā nāma dūra°* lies *ṛjīkānām adūra°*.
S. 131, Z. 23 für *widerholt* lies *an einer Stelle.*
S. 134, Z. 6 für *προσέτηκεν* lies *προσέθηκεν.*
S. 192. Zu *dru:* AV. VI, 49, 2 (S. 155, A.) weist darauf, dass *dru* die hölzerne Unterlage ist.
S. 245, A. 1. Füge hinzu: Roth, KZ. 26, 57.
S. 265, Z. 17 für *Yima* lies *Āthwya.*
S. 313, Z. 19. Füge hinzu: RV. IX, 63, 8. 9.
S. 378, Z. 3 v. u. lies *khṣathrya, khṣathri.*
S. 412, Z. 22 für *Soma* lies *Indu.*

Buchdruckerei Maretzke & Märtin, Trebnitz in Schles.